مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الرابعة عشرة　　العدد ٥٤　　خريف ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: 707361-1-961+/ **فاكس**: 311183-1-961+

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

مستشارو التحرير

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

محتويات العدد

كلمة التحرير

بحوث ودراسات

قراءات ومراجعات

تقارير مؤتمرات

عروض مختصرة

كلمة التحرير

التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم

فتحي حسن ملكاوي

تمهيد:

اجتهدْنا في كلمةِ التحرير للعدد السابق من هذه المجلة في عرض مفهوم التأصيل والدلالات التي حَمَلَها هذا المصطلح، وتحديدِ رؤيتِنا للمعادلة المعرفية للتأصيل، ثم عقَّبنا على ذلك بقراءة كتاب المرحوم الشيخ محمد عبد دراز "دستورُ الأخلاق في القرآن الكريم" بِوَصْفِهِ نَوعاً من التأصيل الإسلامي لعلم الأخلاق. وفي كلمة التحرير هذه نحاولُ تحديدَ دلالة القيم في المرجعية القرآنية، كما نفهمها، ثم نبينُ أسبابَ اهتمامنا بالتأصيل الإسلامي لمفهوم القيم.

وقد يكونُ من اللافت للنظر أنَّ مصطلح القيم أصبح واحداً من المفردات التي يستعملها كلُّ الناس، في كلِّ المجالات؛ فالصراعُ بين القوى المهيمنة في العالَم يتمُّ تسويغُه بالسَّعْي لنشْر قيم الحريَّة والديمقراطية وحقوق الإنسان؛ والجشعُ في التنافس الاقتصادي بين الشركات الكبرى في العالم يتمُّ تبريرُه بالسعي لإشاعة قيم السوق، المتمثلة في تحرير التجارة وتحقيق معايير الجودة؛ والتطرُّفُ الديني يتم تسويقُه بالحرص على القيم الأصيلة، في مواجهة تيارات التحرُّر التي تُرَوِّج لقيم الحداثة أو قيم ما بعد الحداثة، إلخ.

لذلك لا عجبَ أنْ أصبحَ موضوعُ القيم مادةً للبحث والدراسة، يستقطب اهتمامَ الباحثين من مختلف المذاهب والإيديولوجيات، ومن مختلف الحقول والتخصصات المعرفية؛ فهو موضوعٌ أثيرٌ في البحوث الفلسفية، والدراسات السياسية، وهو موضوعٌ مركزيٌ في علوم الدين وعلوم الاقتصاد والاجتماع، والدراسات الثقافية، والحضارية،

إلخ، هذا فضلاً عن أنَّ موضوعَ القيمِ يتعلق بالفطرة الإنسانية، ويضربُ بعيداً في عمق التاريخ البشري، سواءً اعتمدنا على النص الديني في معرفة هذا التاريخ، أو اعتمدنا نصوص التاريخ البشري المدوَّن. ومع كلِّ هذا الاهتمام فإنَّ البحث الجادَّ سوفَ يقودُ إلى ملاحظة أنَّ القيمَ قد تعرَّضت في مناسبات عديدة إلى قدر كبير من التهميش، مما يؤكِّدُ الحاجةَ إلى الكشف عن العوامل التي أدَّت إلى ذلك، وبيانِ دورِ المعتقدات والإيديولوجيات، إضافةً إلى بيان موقعِ القيم من دعاوى الإطلاق والنسبية، وخصائصِ التغيُّر والثبات.

مفهوم القيم

القِيَمُ جمع قِيمَة، وجذْرُها قَوَمَ، ووردت مشتقاها في القرآن الكريم حوالي ستمائة وتسع وخمسين (٦٥٩) مرةً، منها قامَ وأقَام وقيام وقائم وقَيُّوم وقِيَم وقَيِّم وقَوَام وتَقْويم، في حوالي مائة وستين (١٦٠) مرة، واستقام ومستقيم في سبع وأربعين (٤٧) مرةً، وقيامة في سبعين (٧٠) مرة، وقَوْم في ثلاثمائة واثنتين وثمانين (٣٨٢) مرةً.

- فالله سبحانه حيٌّ قيُّوم، يقوم بذاته ويستغني عن غيره، ويسوس الأمور ويسيطر عليها، فهي خاضعة له، ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ،﴾ (طه: ١١١) وهو سبحانه: ﴿قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (الرعد: ٣٣) فهو بها عليمٌ، ولها حفيظٌ، وعليها رقيب.

- والدِّينُ القيّمُ الموصلُ إلى كلِّ خير بلا انحرافٍ أو زَيْغ، وما سواه أديانٌ غيرُ مستقيمة، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ.﴾ (الروم: ٤٣)

- والصِّراطُ المستقيم: الواضحُ الموصلُ إلى هدفه وغايته دون عناء في الجهد، ودون ضلال في الطريق، ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ،﴾ (هود: ١١٢) ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ.﴾ (الفاتحة: ٦)

- والقرآن يَهْدي للَّتِي هي أقومُ ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ،﴾ (الإسراء:٩) من العقائد والشرائع والأخلاق، فمن اهتدى بهديه كان أقومَ النَّاس، والكتبُ القيِّمة هي الكتبُ التي يَعْدلُها ثمنٌ غال، ومكانةٌ رفيعة، وفائدةٌ كبيرة، وتجمعُ ما في غيرها من الخير،

- وقد خَلَقَ اللهُ الإنسانَ في أحسن تقويم ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ؛﴾ (التين: ٤) إذْ اكتملت في خلقه صفات الحسن في التكوين الجسمي والعقلي والروحي، بما يتناسب والهدف من الخلْق والوظيفة في الوجود.

- وكان بين ذلك قَواما: توسطاً واعتدالاً ورشداً في الأمر بلا إفراط ولا تفريط، ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً.﴾ (الفرقان: ٦٧)

وهكذا فإن جماع المعاني اللغوية في أصولها القرآنية تشير إلى أن الكون كله قائم على نظام تتقوَّمُ به أشياؤه وظواهره، وأن حياة الإنسان في الكون تتقوَّمُ بمنظومة من القيم تحدد تصوراته وعلاقاته وأعماله الظاهرة والباطنة. فكما أن الرؤية الكونية عند المسلم تتضمن نظاماً في الاعتقاد ينشئ تصورات الإنسان وعباداته، ونظاماً في المعرفة ينشأ التشريعات والعلاقات، فكذلك تتضمن هذه الرؤية نظاماً للقيم تتحدد به دوافع السلوك والعمل.

نظام الإسلام= نظام الاعتقاد + نظام المعرفة + نظام القيم.

ومع أنَّ هذه الرؤية هي رؤيةٌ أصيلة ذاتُ مرجعية قرآنية، فإنَّ بعض الفلاسفة قد عبّروا عن رؤيتهم للحكمة البشرية، في النظام الكلي للفلسفة، بصورة قريبة من تلك الرؤية القرآنية. وقد تمثل ذلك في تقسيمهم "التقليدي الشائع الذي يحدد الفروع الأساسية للفلسفة في ثلاثة مباحث هي: الأنطولوجيا أو البحث في طبيعة الوجود

وحقيقته، والإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة، والأكسيولوجيا وهي البحث في ماهية القيم وحقيقتها ودلالتها."[١]

وإذا تأمَّلْنا في الدلالات المختلفة لمجمل الألفاظ القرآنية ذات العلاقة بِجَذْر القيم، فإنَّنا سنجدُها تتركَّز في أربعة مجالات من الدلالة، تتضافرُ وتتعاون في إعطاء الدلالة الكلِّية للقيمة والقيم في الاصطلاح القرآني، وهذه المجالات الأربعة هي:

١. الوَزْنُ والفائدة والثمَنُ والخَيْريَّة، فالأمْرُ الذي لا قيمةَ له لا وزنَ له ولا فائدة فيه، أما الأمرُ الأكثرُ قيمةً فهو الأفضل، والأكثرُ خيراً: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْناً.﴾ (الكهف: ١٠٥)

٢. الثباتُ والاسْتِقْرَارُ والتماسك: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ.﴾ (الدخان:٥١)

٣. المسؤوليةُ والرعاية؛ فالقائمُ على الأمر مسؤولٌ عن رعايته وإدارة شؤونه: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...﴾ (النساء: ٣٤) والله سبحانه هو: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ،﴾ (البقرة: ٢٥٥) وهو سبحانه قائمٌ على كلِّ نَفْس: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ.﴾ (الرعد: ٣٣)

٤. الاستقامةُ والصلاح: ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً.﴾ (الجن:١٦)

إنَّ مراجعةَ التراث الإسلامي تكشفُ عن غياب مصطلح "القيم" بالدلالة المعاصرة لهذا اللفظ. ويَصْدُقُ ذلك على تراث الفقه والأصول، وتراث التاريخ والرجال، وتراث التربية والتصوُّف، وغير ذلك. وربَّما يكونُ السببُ في ذلك أنَّ علماء الأمَّة استخدموا مصطلحات أخرى بصورة تشتمل على ما نُصَنِّفُه اليومَ تحت عنوان القيم؛ فمصطلحات الفضائل والشمائل والأخلاق، كانت تغطي مساحات كبيرة من

---

[١] زقزوق، محمود حمدي. **تمهيد للفلسفة**، القاهرة: دار المعارف، طبعة خامسة، ١٩٩٤م.

خصائص السلوك البشري. أما دوافع هذا السلوك فكانت ترتبط بأركان الإسلام وأركان الإيمان، ومفاهيم التقوى والعبادة والجزاء؛ وكلٌّ ذلك جَعَلَ موضوعات القيم هي موضوعات الإسلام، بوَصْفِهِ عقيدةً وشريعةً ونظامَ حياة، يُنَظِّمُ شؤون الفرد والمجتمع، وتتكامل فيه متطلباتُ العمل للدنيا والآخرة.

وتتداخلُ مفاهيمُ القيم، والمثل العليا، والأخلاق، والفضائل، والاتجاهات النفسية والانفعالية فيما بينها إلى حدٍّ كبير. ومع أنَّه يمكن وضعُ تعريف لهذه المفاهيم وبيان دلالات الألفاظ والكلمات التي تعبِّر عن كلٍّ منها بطريقة اصطلاحية، فإنَّ هذا -على فائدته- ليس موضوعَ اهتمامنا في المقام الذي نحن فيه، مع أنّه يستحق أن يكون موضوعاً لبحث مستقل، ويسعنا هنا استعمال هذه المفاهيم بوصفها فئة واحدة من فئات الفكر والسلوك الإنساني، وتقع في حقل دلالي مشترك.

والقيمُ والأخلاقُ هي محددات وضوابط لسلوك الناس، تُمَيِّزُ النوعَ الإنساني عن غيره من المخلوقات، ولذلك فإنَّها ترتبطُ بمتطلبات الاجتماع الإنساني والعيش المشترك، كما ترتبط بالكرامة الإنسانية. وتقع قضايا القيم في القلب مما شرَعَتْ له الأديانُ والفلسفات المختلفة منذ بدء الحياة الإنسانية. ومن ثمّ فإنَّ هذه القضايا ليست قضايا نسبية تُتْرَكُ الطريقةُ التي يتمُّ فيها فهمُها والتعاملُ معها للقناعات الشخصية، والتوجهات الإيديولوجية للفرد، وليست هي معاييرُ يتمُّ تحديدُها والتقنينُ لها بالأساليب الديمقراطية ليلتزم بها أفراد الجماعة، مع إبقاء الهامش الأكبر لما يمكن أن يعدّ ضمن الحريات الشخصية فحسب، وكذلك ليس من الحكمة أن ننفي عن قضايا القيم والأخلاق وجود منطلقات موضوعية عامة يجمع عليها العقلاء من الناس لخصائص فيها في حد ذاتها.

والقيمُ والأخلاق -في هذا السياق- لا تقتصر على ما كان معروفاً من قضايا الصدق والأمانة والوفاء وأمثالها من الفضائل العامة، التي تتعلق بسلوك الفرد مع نفسه ومع الآخرين، وإنَّما تشمل -بالإضافة إليها- فئاتٍ من القيم الخاصة بالحياة المدنية؛

من مسؤولية اجتماعية، واحترام الآخرين، وقيم الولاء والانتماء العامة في دوائره المختلفة على مستوى الشعب والأمة والإنسانية، كما تشمل القيم المهنية المتعلقة بالتعامل مع أشياء البيئة وحسن تنظيمها واستثمارها. وعلى هذا الأساس تعددت المجالات التي ظهرت فيها فئات القيم، فثمة قيمٌ للحكم والسياسة، وقيمٌ للأسرة والمجتمع، وقيمٌ للإنتاج والاستهلاك في الاقتصاد، وقيمٌ علمية "أكاديمية" في التعليم، وقيمٌ في التعامل مع البيئة، وقيمٌ إنسانية في التعامل مع الآخرين، وهكذا.

وعند تحليل موقع القيم في الحياة العامَّة، نلاحظُ أنَّ قضايا القيم والأخلاق في كثير من المؤسسات تُذْكَرُ في سياقيْن، وكلاهما يتعلَّقان بالنصوص التشريعية؛ الأول عند تحديد رؤية المؤسسة ورسالتها وأهدافها العامة، وترد في نصوص عامة إنشائية، والثاني عند تحديد مواد الأنظمة والتعليمات الخاصة بالعقوبات والإجراءات التأديبية المترتبة على مخالفة العاملين في المؤسسة لتلك التعليمات، وتأتي في نصوص إجرائية محددة. ونحن نرى ضرورةَ القيام بتحويل جذري في طبيعة الاهتمام بالبعد القيمي والأخلاقي، من الاتجاه السلبي الذي يركِّز على معالجة المخالفات عند وقوعها، إلى اتجاه إيجابي يركِّز على تعليم القيم بطريقة تَمْنَعُ وقوعُ المخالفات. وهذا يَعْني أنَّ الإعلاءَ من شأن القيم في الحياة العامة، سوف يتطلَّب من مؤسسات المجتمع اتخاذَ الإجراءات المتنوعة التي تعزِّزُ التوجُّهَ الإيجابي في التفكير بالقيم والتعامل معها، وتُعِينُ في بناء مُنَاخ أخلاقي في المؤسسة يُسْهِمُ فيه التشريع والتوجيه، ويسودُ فيه الالتزام بالسلوك القيمي من جميع أفراد البيئة الاجتماعية والمؤسسية، وتتعاضدُ فيه القدوةُ الحسنة في مختلف مستويات المسؤولية. وهذا المناخ الذي يدعو إلى الالتزام بالمعايير القيمية والأخلاقية ويشجع عليها، هو الذي يُضَيِّقُ فُرَصَ وقوع المخالفات ويقلِّلُ منها.

لكنَّ موضوعَ "التأصيل الإسلامي للقيم" يتعلق بمصطلح القيم، لا بمفهوم القيم، كما نجده في التراث الإسلامي وفي الكتابات المعاصرة. فَمَع أنَّ موضوعَ القيم هو نفسُه موضوعُ الفضائل والآداب والأخلاق، الذي جرى تناولُه بصورة مكثفة في

التراث الإسلامي، فإنَّ مصطلحَ القيم لم يكنْ مستعملاً في أدبيات هذا التراث، رغم ورود المادة اللغوية للقيم (من مشتقات جذْرها قَوَمَ) في القرآن الكريم مئات المرات. ومن ناحية أخرى فإنَّ محاولةَ "التأصيل الإسلامي للقيم" رُبَّما تستدرك على المنهج الذي تعاملت فيه بعض مراجع التراث الإسلامي مع قضايا القيم والمثل والأخلاق، حين جعلت تراث اليونان مرجعيةً لعرض هذه الموضوعات ودراستها.

كثيرةٌ هي المصطلحات القرآنية التي تتعلَّقُ بالدلالة المعاصرة لمصطلح القيم، وأهميتها في الحكم على السلوك البشري، فإذا كانت الأخلاق وصفاً لسلوك الإنسان، فإنَّ القيمَ معايير لتقويم هذا السلوك، فالإنسان يسلك سلوكاً أخلاقياً محدداً؛ لأنَّه يتبنّى قيماً محددة. ونحن نلاحظ أن المصطلحات القرآنية ذات العلاقة بالقيم تقع في مستويات مختلفة في العموم والخصوص؛ إذ يمكن تصنيف القيم في فئات حسب معايير متعددة:

- فالحقُّ، والعدلُ، والخيرُ، والإحسانُ، والتقوى هي قيمٌ عليا حاكمة رئيسية، بينما الحياءُ، والبِّر، والصبر، والعفو، والوفاء هي قيمٌ مشتقة فرعية.

- والعَدلُ، والشورى، والحريَّة، قيمٌ في البناء السياسي للأمَّة؛ والتكافل، والكرم، والصدقة، قيم في البناء الاجتماعي للأمة؛ بينما الشجاعة، والحلم، والصدق، هي قيمٌ في التزكية النفسية للأفراد.

- وقد يكونُ التصنيف على أساس التمييز بين قيم الأمر وقيم النهي.

- وقد يكون التصنيف على أساس القيم الواجبة والقيم المندوبة.

- وقد تكون "مقاصدُ الشرع" الخمسة نظاماً مناسباً لتصنيف القيم، تندرج تحت كل منها قيم فرعية منبثقة عنها.

- والإسلام هو "الدين القَيِّم" و"دين القَيِّمة"، وقد تكرر ذلك في القرآن الكريم ست مرات، الأمر الذي يسوِّغُ القولَ بأنَّ دينَ الإسلام هو دينُ القيم الفاضلة،

والثابتة. ومن ثَمَّ فإنَّ نظامَ القيم في الإسلام هو نظامُ الإسلام بصورته الكلية العامة: عقيدة، وعبادة، وشريعة، وأخلاقاً.

- وهكذا....

لكنَّ أيَّ تصنيف للقيم لا يُلْغِي حقيقةَ التداخل والترابط بين المعاني والدلالات المختلفة للقيم والفضائل، بحَسب زاوية النظر إلى فئات القيم أو إلى أيِّ قيمة مفردة، فقد ترتفع قيمةُ العدل لتصبحَ إطاراً لكلِّ القيم الأخرى، وقد ترتفع قيمةُ التقوى لتكون هي المستوى الأعلى. وإذا أخذنا "التوحيد" بوصفه قيمةً إسلامية، فسيكون -من غير شك- هو القيمة العليا.

أمَّا في الكتابات المعاصرة، فإنَّ مصطلح القيم يظهر بطرق عديدة، معظمُها يعكس مرجعيةَ الفكر الغربي، سواءً في أصوله اليونانية القديمة أو في كتابات عصر التنوير الأوروبي. فبعضُ هذه الكتابات تُحيلُ مفهومَ القيم إلى عالَم المثل والمبادئ الأخلاقية العليا التي تحدَّثَ عنها أفلاطون، وهي مبادئ أزلية مطلقة تتَّصف بالكمال، ويجمعها مثلث القيم العليا: الحق، والخير، والجمال. كما أنَّها فضائل تتَّصفُ بها النفس عندما تخضع قواها لحكم العقل. أمَّا مرجعيةُ عصر التنوير الأوروبي فيحيلُ مصطلحَ القيم إلى الفيلسوف الألماني "كانت Kant" الذي وضع قواعد فلسفة القيم، ثم استقرت الموسوعات والمعاجم الفلسفية على عدّ "علم القيم Axiology" فرعاً من الفلسفة. وحتى في علم الاقتصاد المعاصر، فإنَّ القيمةَ تَعْنِي المنفعةَ المتحققة من أيِّ شيء، أو أيِّ إجراء اقتصادي بالمقارنة مع ما يمكن أنْ يتحقق من شيء آخر أو إجراء آخر، وما دراسات الجدوى إلا محاولات لحساب هذه القيمة أو المنفعة التي يمكن للمشروع المقترح أنْ يحققها.

إنَّ نظامَ الاعتقاد في الإسلام هو الأساسُ لنظام القيم، فإذا كانت العقيدة في الإسلام تقرِّرُ أن الله سبحانه قد خلق الإنسان ليكون خليفةً في الأرض، فإنَّ نظام القيم

هو مجموعة المبادئ والمعايير التي تستهدف ضبط السلوك البشري وتوجيهه؛ لتحقيق الاستخلاف البشري في الأرض. وإذا كانت تلك العقيدة تقرر أنَّ الله الخالق قد خَلَقَ الإنسانَ في أحسن تقويم، وأنَّه كرَّمَهُ بتسخير أشياء الكون وظواهره له، وأنَّه فضَّلَهُ على كثير ممن خلق تفضيلاً بالعقل والإرادة، فإنَّ النفسَ البشرية وكرامتَها وحياتَها هي قيمةٌ عالية الشأن، وهو ما جَعَلَ حفظَ النفس المقصدَ الضروري الأوَّلَ من المقاصد الكلية للشريعة. ولذلك فإنَّ التشريعات الإسلامية وهي تَنُصُّ على حرمة النفس الإنسانية وصيانتها من أي ظلم أو اعتداء، إنَّما تؤكد البعد القيمي والأخلاقي للشريعة الإسلامية في كلِّياتها وجزئياتها على حد سواء.

والقيم والأخلاق في التفكير الإسلامي أمورٌ شرعية معقولة؛ فعندما نقولُ: الحَسَنُ ما حسّنَهُ الشرع، والقبيحُ ما قبّحَهُ الشرع، فهذا لا يَعني مطلقاً غيابَ العقل عن عملية التحسين والتقبيح؛ فالشرعُ ما حَكَمَ العقلُ بكونه شرعاً، وحين تَشْتَبهُ الأمورُ على العقل، فإنَّه: أي العقل، يَردّ المتشابهَ إلى المحكم، ويتدرَّجُ هذا العقل في ترجيح الظنِّ درجةً درجةً في اتجاه اليقين.

ومع أنَّ الفردَ الإنساني يتشرَّبُ منظومةَ القيم من البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها، ويتقبَّلُها بطريقة سهلة؛ لأنَّ هذه القيم تتَّسقُ مع الفطرة البشرية، وهي مكونٌ من مكوناتها، فإنَّ القيمَ الفاضلة هي قيمٌ فاضلةٌ في حدّ ذاتها، ولذلك فإنَّ الناس غالباً ما يتَّفقون عليها. فقيمُ الحياء والستر والاحتشام مثلاً -منذ عرفت في الجنس البشري- لم تكن قيماً اجتماعية تَوَاضَعَ الناسُ عليها، وأصبحت مِنْ ثَمَّ محددات وموجهات لسلوك الأفراد في مجتمعاتهم، فمنذ تكشفت الخصائص البشرية الخاصة بحياة الإنسان على الأرض، بعد الأكل من الشجرة، أدرك آدم وحواء قيمة الحياء، وظهر لديهما خلق الستر ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ.﴾ (الأعراف: ٢٢)

ثم إنَّ الإنسان لا يعيش إلا في مجتمع، فالتجمُّعُ الإنساني فطرةٌ بشرية؛ وليس ثَمَّة تجمع دون نظام ومعايير وقيم يقبل بها المجموع ويرتضونها. وهذه القيم لا بد أن تتصف بما تتصف به القيم من: ثبات واستقرار، وتنظيم في حَمْل المسؤولية، ووَزْن وعائد ومنفعة، واستقامة في نيَّة الإنسان وحسن سلوكه.

وهكذا ينشأ الإنسان منذ ولادته على القيم الفاضلة التي يتشرَّبُها الفردُ من الأسرة، حيث البيئة الأولى للتربية على هذه القيم الفطرية. ويتشرَّبُها الإنسان بالسماع، والمشاهدة المباشرة، والسلوك الدوري المعتاد، حتى لا يعود يسألُ عن سرّ ذلك، ويكون التشرُّبُ عادةً بطريقة تدريجية وغير واعية. ولما كانت الأسرة هي وحدة بناء المجتمع، وكان لها هذا الدور الكبير في التربية على القيم، فإنَّ إصلاح المجتمع ولا سيّما في مجال القيم والأخلاق، إنَّمَا يبدأ في الأسرة.

فالأسرةُ في التفكير الإسلامي هي مستودعُ القيم؛ فللمرأة في الأسرة أنوثتها، وأنوثة المرأة قيمةٌ جمالية ذاتُ أسرار عميقة، وكذلك رجولةُ الرجل في الأسرة، فالمرأة لا تكتمل شخصيتُها البشرية إلا بالرجل، وكذلك الرجل، لا تكتمل شخصيتُه البشرية إلا بالأنثى. وفي الأسرة تكون الأنثى أمّاً وجدَّة وأختاً وبنتاً وعمَّة وخالة... . وكذلك الرجل يكون أباً وابناً وجدًّا وأخاً وعمّاً وخالاً...، فليس للمرأة مكان خارج الأسرة، وليس للرجل مكان خارج الأسرة أيضاً.

ومثلما أنَّ الأسرة قيمة في حَدِّ ذاتها، فإنَّها تختزنُ في مكوناتها قيماً ذات شأن عظيم في الوجود البشري، فكلُّ مفاهيم الأسرة: الأمومة، والأبوة، والبنوة، والعمومة والخؤولة...، قيمٌ ذات شأن عظيم في منظومة القيم الإسلامية؛ ذلك أنها جميعاً مشتقة من المفهوم الإسلامي العميق، مفهوم الرَّحِم، وهو مصطلحٌ قرآني أصيل، يحمل قداسةَ خاصة، ويمثِّل رابطةً فطرية تربط الأصول والفروع، ولذلك لم تكن صلةُ الرحم مسؤولية اجتماعية فحسب، بل هي عمل تعبدي.

لماذا التأصيل الإسلامي للقيم؟!

١. البحث عن مرجعية في تحديد القيم:

ثَمَّة عوامل عديدة تتطلب التأصيل الإسلامي للقيم. ومن أهم هذه العوامل طبيعة التحولات العالمية التي طرأت في القرن الماضي، وفي نصفه الثاني على وجه التحديد. فقد أصبحت موازين القوى في العالم تتحول من الاهتمام بالجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية، إلى الجوانب الفكرية والثقافية والاجتماعية، وأخذت المنظمات الإقليمية والدولية تمارس أدواراً مباشرة في فرض الهيمنة على الشعوب، في مسائل كانت تمثل إلى عهد قريب "خصوصيات" ثقافية أو دينية مقدسة. وأخذت تلك الخصوصيات المقدسة تُخْلِي موقعَها أمام "الشرعية الدولية" بوصفها "مرجعيةً" لا سبيل إلى تجاوزها. وبعد أن كانت الشرعية الدولية هي قرارات سياسية وعسكرية، أصبحت قرارات تتعلق بحقوق الإنسان، والثقافة السكانية، والمجتمع المدني، وحقوق المرأة، ومفهوم الأسرة، إلخ.

وهذه القرارات تُتَّخذُ عادة في مؤتمرات دولية متخصصة، تهيمن عليها قوى غربية، تفرض موضوعات البحث واتجاهاته على الآخرين، على افتراض أنَّ الغرب المتقدم قد توصل إلى منظومة القيم الإنسانية العامة (ذات العلاقة بموضوع المؤتمر: السكان، الثقافة الجنسية، مفهوم الأسرة، حقوق الإنسان، ثقافة السلام...) وعلى الآخرين أن يتعلَّموها، وينظِّموا الحياة في مجتمعاتهم على أساسها، ويتخلَّوا عن القيم التقليدية التي ارتبطت بالتخلف والماضي.

وهكذا أصبحت هذه المؤتمرات وما يتخذ فيها من قرارات "مرجعيةً" في تحديد القيم، وأنماط السلوك التي تملك "الشرعية" في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية. وأصبحت هذه الشرعية مبرراً للنخب العلمانية والليبرالية الحاكمة في بلدانها، للتخلي عن القيم الإسلامية التي كانت تعطي لمجتمعاتنا خصائصها "الأصيلة"، وتعبّر عن هويتها

"الأصلية." وبدلاً من أن تصبح مجتمعاتنا مصدراً "يصدّر" القيم التي تحتاج إليها الحضارة البشرية المعاصرة، ويبشر بها ويدعو إليها، لتحقيق مصالح البشرية كافة، أصبحت مجتمعاتنا مستورداً لقيم الشرعية الدولية التي تسعى لإذابة هويات الشعوب والمجتمعات، وتنميط قيمها وعولمتها. وقد وصل الأمر بالجهود المبذولة لتسييد قيم الشذوذ الجنسي مثلاً، في المجتمعات الإسلامية، أن منعت المنظمات الأوروبية لحقوق الإنسان المساعدات المقررة للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان؛ لأن الأخيرة "لم تنظم فعاليات تضامنية مع المثليين المصريين الذين اعتقلتهم السلطات المصرية بتهمة ممارسة الشذوذ."[٢]

ومن هنا فإنَّنا نحتاجُ إلى التذكير بالمرجعية الإسلامية للقيم في مجتمعاتنا، بدلاً من مرجعية المؤتمرات الدولية، ليس لأنَّ هذه المرجعية تتفوق في مشروعيتها الدينية عند المسلمين وحسب، وإنَّما لأنَّ القيم التي تأتي بها هذه المرجعية هي القيم التي تحقق للإنسان كل ما يصبو إليه من هدى وخير، وتبتعد به عن المتاهات التي تقوده إلى الهلاك والدمار. والتذكير بالمرجعية الإسلامية للقيم، والتأكيد على ضرورة اعتمادها، هو ما نودُّ الوصول إليه من تأصيل إسلامي للقيم.

٢. معالجة تهميش القيم:

تعَالتْ الدعواتُ في السنوات الأخيرة إلى ضرورة التكيُّف مع متطلبات العولمة، وقواها المهيمنة، والاتصاف بالمرونة بشأن الخصوصيات الثقافية، وما تتضمنه هذه الخصوصيات من قيم، وأخلاق، ومعايير للانتماء الفكري، والسلوك الاجتماعي والاقتصادي. ولا شك في أنَّ قوى العولمة ووسائلها الإعلامية الطاغية قد أدخلت كثيراً من قيمها إلى كل بيت، وأسهمت في "تنميط القيم" في مختلف مجالات الحياة الفردية والاجتماعية. وإذا كانت القنواتُ الفضائية من أهمِّ أجهزة العولمة، والثقافةُ

---

[٢] جريدة الحياة اللبنانية في ١٠ أغسطس (آب) ٢٠٠١م.

الاستهلاكية من أهمِّ المظاهر المرتبطة باقتصاد العولمة، فإنَّ الإسراف الملحوظ في أفلام الجنس، والعنف، والإعلانات المرتبطة بالثقافة الاستهلاكية، التي تبثُّها مئات القنوات الفضائية على مدار الساعة، قد أقصى القيم التقليدية المحافظة التي كانت تركز على الروابط الأسرية، ومظاهر الحياء، وفضائل الأخلاق، مثلما أقصت قيم التدبير والادخار والتكافل ومتعة الشعور بالتميُّز والاستقلال.

التعلل بالعولمة إذن أتاح المجال لإحلال "قيم العولمة" مكان "القيم التقليدية"، بحجة أنَّ هذه القيم تأتي إليك في صورة "سلَّة كاملة" تتضمَّنُ متطلبات الحداثة والتقدم، ولك أنْ تأخذَها جملةً أو تدعَها -إن استطعت- جملة؛ لك أنْ تأخذَها كلَّها وتتكيَّفَ مع متطلباتها، ولك أنْ ترفضَها إن استطعت، وتعيش في "خصوصياتك الثقافية" منعزلاً في هامش المجتمع الحديث.

والتعلل بمصالح الناس التي تستدعي المرونة في مسائل القيم والأخلاق، وضرورة التكيف مع المستجدات، لا يحقق للناس أيّاً من المصالح الحقيقية، فثمة أمور ثابتة لا تتغير من أجل ما يُظَنُّ أنَّه مصالح، مثل العبادات والقيم والأخلاق المقررة شرعاً، بل إنَّ مصالح الناس تدور حول التمسك بهذه الثوابت والالتزام بها، وتنهار مصالحهم الحقيقية عندما تنهار هذه الثوابت.

إنَّ أحد أسباب تهميش القيم هو ربط معنى القيم بالإيديولوجيا، ومع أنَّ موضوع القيم أصبح من الموضوعات المركزية في التفكير النظري، وهو فرع من التفكير الفلسفي التقليدي، إضافة إلى الخاصية المعيارية التي تلحق به غالباً، فإن مصطلح الإيديولوجيا قد اكتسب صفات سلبية، لارتباطه بالتحيّز لموقف محدد لا يشترط فيه أي تفكير عقلاني أو معياري. وتحت ذريعة "نهاية الإيديولوجيا" تتصاعد مبررات دعوى تهميش القيم!

٣. معالجة فكرة نسبيّة القيم:

لقد تمخَّض عن أفكار الحداثة والتنوير في أوروبا مبدأ "النسبية في القيم"، الذي يعني حرية الاختيار، وهو أمر يتصف بالتغاير، ولا يعرف الثوابت والمطلقات. وهذا المبدأ يفترض جواز اختلاف القيم (أو ضرورة اختلافها) باختلاف الوسط الثقافي في الأماكن المختلفة، وباختلاف الزمان والمرحلة التاريخية، ومتطلبات التطور، التي لا تعود فيها بعض القيم صالحة، ويلزم استبدال قيم جديدة بها، وباختلاف طبيعة المجتمع وأفراده وما يرونه صالحاً لهم محققاً لحاجاتهم.

وحقيقة الأمر أن للقيم بُعْدَيْن متلازمين: البعد الأول يمثل القيم في أصلها الثابت الذي يرتبط بالفطرة البشرية، والمشتركات الإنسانية، وقاعدة التعارف والتآنس. وهو البعد المطلق من القيم الذي يتحكم في فكر الناس وسلوكهم وعلاقاتهم. والبعد الثاني يمثل القيم في مجالات تطبيقاتها المتغيرة في الزمان والمكان والإنسان.[٣]

والعلاقة بين البعدين تشبه علاقة المادة ذات التركيب المحدد الثابت، مع الوعاء الذي توضع فيه، فإنَّ تغيُّر شكل الإناء وحجمه لا يغيِّر من طبيعة المادة، ولا حجمها، فاختلافُ مجال التطبيق العملي للقيم في الواقع المتغير للناس مكاناً وزماناً، لا يعْنِي تغيير القيم المرجعية التي يستند إليها الناس في سلوكهم وعلاقاتهم. ويبقى وصف المطلق والثابت للقيم عند تنْزيلها على الواقع النسبي المتغير.

لقد عملتْ فكرةُ النسبية على تهميش القيم وإفقادها قوتها المرجعية في التفكير والتنظير؛ وهذه هي "قوة القيمة". ومع افتقاد القوة المرجعية للقيمة، أصبحت النسبية سلطة قهرية تبرر التحلل من أية معايير؛ فأصبحت هذه السلطة تعبيراً عن "قيمة القوة".

---

[٣] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **مدخل القيم**، **سلسلة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص ٢١.

ويسهمُ التمييز بين قيم الغايات وقيم الوسائل في فهم مسألة النسبية في القيم؛ فقيمُ الغايات قيمٌ مطلقة توصف أحياناً بالقيم المركزية أو القيم العليا، وهي لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان أو الأحوال، وهي تُطلب لذاتها لا لغيرها، وتتحدَّدُ في الدراسات الفلسفية بمثلث القيم العليا: الخير والجمال والحق. وتتحدد في الدراسات الدينية حسب توجهات الفرق الكلامية بـ: التوحيد والنبوة والمعاد. وتتحدد في بعض الدراسات الحضارية بـ: التوحيد والتزكية والعمران، وهكذا. أمَّا قيمُ الوسائل فإنَّها تكون وسيلةً لتحقيق قيمة أخرى أعْلى منها في العادة، وهذه القيم ذات طبيعة نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال، فالثروةُ مثلاً قيمةٌ مهمة، لكنَّها لا تُجْمَعُ لذاتها، وإنَّما لما توظَّف من أجله من غايات قد تكون نبيلة وقد لا تكون. والعلمُ قيمةٌ، واكتسابه لا يكون لذاته، وإنَّما يُكتسب لغايات أخرى، وهكذا.

٤. معالجة ازدواجية المعايير القيمية:

ما الذي يجعلُ القبول بقيمة معينة والالتزام بها أمراً سائداً أو نادراً؟ وما علاقة ذلك بطبيعة تلك القيمة، ومصدرها؟ ألا نجد في عالمنا المعاصر أنَّ القيم هي تحقيق المصالح الخاصة بفرد أو فئة أو مجتمع، دون النظر إلى انعكاسات ذلك على الآخرين؟ وكيف يستوي -في بعض العقول البشرية- أنْ يكون تحقيق تلك المصالح عند فئة، وحرمان الفئات الأخرى منها قيماً معتبرة في الحالتين؟

من المعايير الأساسية في تحديد مفهوم القيم، وما يرتبط بها من معايير أخلاقية، صلتها بالضمير البشري، وبالفطرة البشرية، وعندها سوف يبقى الحق حقاً، والخير خيراً. ولكن إذا كان الصدق فضيلةً وخلقاً نبيلاً عند عقلاء الناس، أفلا يُعدّ الكذب والمكر والخديعة عند بعض السياسيين وسائل للوصول إلى أهداف غير نبيلة، تنتهي أحياناً بـ"جرائم ضد الإنسانية!"

وننقل هنا نصاً للمفكر الأمريكي المعارض "ناعوم تشومسكي" يقول فيه: "في الحقيقة ربَّما يكون أهم المبادئ الأخلاقية الأساسية هو مبدأ العالمية universality؛ بمعنى أنَّه إذا كان أمر معين صواباً بالنسبة لي، فإنَّه لا بد أنْ يكون صواباً بالنسبة لك، وإنْ كان خطأ بالنسبة لك، فلا بد أنْ يكون خطأ بالنسبة لي. وأيُّ نظام أخلاقي جدير بالنظر فلا بد أن يكون هذا المبدأ في القلب منه. لكنَّ هذا المبدأ هو في موضع الإهمال في الوقت الحاضر، والأمثلة على ذلك كثيرة؛ خذ مثلاً جورج دبليو بوش، الذي صادف أنَّه الرئيس الأمريكي حالياً. فإذا طُبِّقت المعايير التي طبقت على مجرمي النازية في نورمبرغ، فإنَّ هذا الرجل يجب أن يعدم شنقاً حتى الموت، ومع ذلك فإنَّ هذا الأمر يصعب تصوره، ولا يسمح حتى بمناقشته؛ لسبب واضح أنَّنا لا نطبق على أنفسنا المبادئ التي نطبقها على غيرنا. هناك كلام كثير عن الإرهاب وكم هو شنيع! لكنه إرهاب من؟ إرهابنا ضدهم؟ أعني هل هذا أمر يمكن التفكير فيه؟ لا! إرهابنا يُعدّ أخلاقية عالية! ويُعدّ دفاعاً عن النفس! أما إرهابُهم ضدَّنا فهو أمرٌ فظيع وشنيع! إنَّ محاولة الارتفاع إلى مستوى الحد الأدنى من الأخلاق، والدخول في مجال الخطاب الأخلاقي أمر في غاية الصعوبة، لأنَّ ذلك يعني القبول بمبدأ "العالمية" وتستطيع أن تجرب بنفسك إلى أيِّ حدٍّ يمكن القبول بذلك، على المستوى الشخصي أو في الحياة السياسية، ذلك أمر نادر جداً!"[٤]

خاتمة:

مصطلحُ التأصيل الإسلامي واحدٌ من التعبيرات العديدة الممثِّلة لجهود الإصلاح الحضاري في المجتمعات الإسلامية، حين تستند هذه الجهود إلى المرجعية الإسلامية، وتسعى لصياغة خطاب إسلامي معاصر، يؤمن بصلاحية الإسلام، ويتعامل مع الواقع

[4] Chomsky, Noam. *Arts and Opinion* Vol.6, No. 6. 2007 Interviewd by Babriel Nattew Schivone.

ومستجداته وقضاياه المعاصرة، ويقدم حلولاً حقيقة وإبداعية لمشكلاته، ويسهم في تمكين الأمة من النهوض الحضاري وأداء دورها في بناء حضارة إنسانية راشدة.

ونقترح في هذا المقام معادلةً معرفية للتأصيل الإسلامي، تقوم على تفاعل العقل المسلم مع مكونين أساسيين من مصادر المعرفة؛ أولهما: معطيات المرجعية الإسلامية المتمثلة في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وتراث العلماء المسلمين عبر التاريخ، وثانيهما: إنجازات العلماء والمفكرين من الشعوب والثقافات والحضارات الأخرى، وخلاصة ما انتهت إليه التجربة البشرية. هذه المعادلة تُعَبِّر عن تفاعل، يؤدي كلُّ مكوِّن من مكوناته دوراً مهماً في ترشيد العقل البشري وهدايته، فالمكوِّن الأول يشكِّل إطاراً مرجعياً يُحَصِّنُ العقلَ من الانحراف ويوجهه نحو المقاصد والغايات، والمكوِّن الثاني يفتح للعقل أبواباً للتأمل في دلالات النصوص وحكمتها ومقاصدها، وتَبقى معطياتُ كل من المكوِّنَيْن في تفاعل مستمر في العقل المسلم، بصورة تعين هذا العقل على استمرار الترقي في الاكتشاف والإبداع.

وليس من السهل أن نتصوَّرَ هذا الفهمَ للتأصيل الإسلامي في مستوى واحد، فهو للعلماء والباحثين المتخصصين يشترطُ شروطاً قد لا تتوافر لغيرهم، نذكر منها ثلاثة شروط على وجه التحديد؛ أولها: التمكُّن التفصيلي من العلوم الإسلامية التقليدية، وثانيها التمكن التفصيلي من العلوم الحديثة ذات العلاقة، وثالثها القدرة المتميزة على الاستيعاب والتجاوز؛ لإبداع رؤية متطورة متجددة. بينما يكفي لفئات أخرى الإلمام بالعلوم المشار إليها من مصدَرَيْها، واستيعاب خلاصاتها (بدلاً من التمكن منها) والقدرة على الإدراك الإجمالي لهذه الخلاصات، وفهم صلتها بالقضايا المعاصرة، واستحضارها في بناء رؤية الإنسان للأمور وسلوكه في الحياة العملية.

إنَّ التأصيل الإسلامي للقيم يتطلب جهوداً متصلة من العلماء والمفكرين والباحثين المتخصصين، كما يتطلب جهوداً مماثلة من غيرهم من دعاة الإصلاح والنهوض في المجتمع الإسلامي. ذلك أنَّ مجتمعاتنا الإسلامية تمرُّ منذ ما يقرب من ثلاثة قرون في حالة من التخلف الحضاري، ليس بالقياس إلى ما حققته الأمم الأخرى وحسب، بل بالقياس إلى ما يشترطه الإسلام لهذه الأمة من مواقع القيادة والخيرية والرشد الحضاري. ولما كانت القيم هي معايير للسلوك البشري السوي، فإنَّ وَعْيَ جهود الإصلاح على مركزية القيم في ضبط السلوك وتوجيهه وترشيده أمرٌ على غاية الأهمية. ثُمَّ إنّ فوضى القيم، التي تسود العالَمَ المعاصر اليوم، تجعل هذا العالم في أمسِّ الحاجة إلى إسهام الإنسان المسلم في تقديم رؤيته؛ لإعادة بناء الشخصية، وإعادة بناء العالم.

ولكن هل من سبيل إلى أنْ يَسمعَ العالَمُ صوتَ الإنسان المسلم، عبر رؤيته لمجتمع مسلم يبْرُزُ للعيان أنموذجاً حياً للقيم التي يدعو إليها؟!

بحوث ودراسات

إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي

زياد خليل الدغامين*

مقدّمة:

يعدّ إعمار الكون من المهام الأساسية للإنسان الخليفة في الأرض، ولضرورته القصوى للحياة الإنسانية كان الإعمار مظهراً من مظاهر تحقيق العبودية لله تعالى. واتسع مفهوم العبادة ليتجاوز أداء شعائر تعبدية معينة، إلى كلّ فعل مادي أو معنوي من شأنه أن ينهض بالإنسانية، ويبعثها على تحقيق الرقيّ والنهضة في المجالات كلّها. وهذا هو المعنى الأنسب الملائم لطبيعة الإنسان، ولما أودع الله تعالى فيه من أسرار، من أهمّها حبّ البحث والتطلّع إلى المعرفة، والرغبة بمعرفة التفسير الصحيح لحكمة الخلق وسرّ الوجود، ووظيفة الإنسان فيه. وقد شهدت نصوص كثيرة من القرآن والسنّة بهذه المهمّة.

ولم تكن الأمة المسلمة على امتداد عصورها مقصّرة في عملية إعمار الكون والحياة والإنسان، فقد استطاعت تحقيق إنجازات هائلة على المستويين: المادي والمعرفي، شهدت لها بذلك أمم الأرض. لكنها اليوم –حين غلب على عقول أبنائها حبّ التقليد والتبعية للآخر– قد استسلمت وسلّمت راية الإعمار إلى غيرها، فتعطّلت طاقات كثيرة، وتعثّرت جهود كبيرة في عملية الإعمار، ووصل الحدّ إلى أن تعتمد على غيرها في حياتها كلها حتى في الدفاع عن نفسها، واستطاع الآخر أن يبثّ روح الخلاف والفرقة بين أبنائها وأوطانها، ويهيمن على سياستها واقتصادها، حتى أصبحت عاجزة

---

* أستاذ التفسير بكلية الدراسات الفقهية والقانونية جامعة آل البيت. ziadkmd@yahoo.com

عن اتخاذ أيّ قرار مصيري يؤثر في استقلالها ونهضتها وتقدّمها ورقيّها، فقلّت بل كادت أن تُعدم فاعليتها -اليوم- في عملية الإعمار، وتراجع إسهامها في بناء الحضارة، وصنع المنجزات إلى حدّ كبير!

على أنّ آيات كثيرة من كتاب الله تعالى -تلك التي تحدّد هذه المهمّة العظمى- قد فُهمت على غير وجهها، أو لم تعط أولوية في البيان الكافي لإعمار الكون، بوصفه مهمّة فردية وجماعية تبلغ أن تكون فرض عين على كلّ مسلم. ولذلك كانت ظاهرة الكتابة في ذمّ الدنيا والعزوف عنها،[1] وعدم الاشتغال بها وإهمالها من الضرورات المهّمة لسلامة إيمان العبد، وكان لهذه الظاهرة آثارها السلبية على فريضة إعمار الكون. وظنّ كثير أنّ غاية الخلق حُصرت في العبادة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) مع أنّ الآية لم يقصد منها الاقتصار على أداء الشعائر التعبدية فحسب، بل عمران الكون بما ينجز مهامّ الإنسان على الأرض. لكن، لما تخلّى المسلمون عن عملية الإعمار، وحلّ غيرهم لينهض بهذه المهّمة، فقدت الإنسانية شيئاً عظيماً، وأصبحت عملية الإعمار غاية في ذاتها، لا وسيلة وقربة وطاعة إلى الله تعالى ومعرفته، وشتان ما بين الغاية والوسيلة!

ولا يمكن أن تتمّ عملية الإعمار بنجاح إلا وفق نظرة كلية صحيحة للكون. فما هو الكون، وما غاية خلقه، وما علاقة الإنسان به؟ وكيف يمكن أن تتمّ عملية الإعمار؟ وما أهمّ مظاهرها؟ ولربما تعدّ الإجابة عن هذه الأسئلة، ومحاولة الكتابة في إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي، إسهاماً في إعادة بناء الأمّة لنفسها، وترتيب أولوياتها، ووضعها أمام مسؤولياتها من ضرورة القيام بنفسها، واعتمادها على ذاتها في تحقيق ما تصبو إلى إنجازه من رقيّ ونهضة، استجابة لنداء الحقّ جلّ جلاله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا

---

[1] من الذين ألّفوا كتباً في ذمّ الدنيا: ابن أبي الدنيا (عبيد الله بن محمد)، ومحمد بن إسماعيل بن زنجي، وابن النديم في الفهرست، والغزالي في إحياء علوم الدين، وسيف الدين الحميدي الخلوتي في جامع المعارف، ومعين الدين مرزا مخدوم في كتاب ذخيرة العقبى في ذم الدنيا، والمرزباني في كتاب ذم الدنيا، وغيرهم.

يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١) فالرقيّ والنهضة لا يمكن استيرادهما من الخارج، فضلاً عن أنّ مصلحة هذا الخارج ماثلة في عدم رقي الأمّة المسلمة ونهوضها، بل عليها أن تبقى سوقاً استهلاكية له في كلّ شيء، وعالة عليه في كلّ أمر. وهو ما يؤذن بتبعية الأمة، وعدم استقلالها في اتّخاذ ما يصلحها، واجتناب ما يفسدها.

وستقع هذه الدراسة في مبحثين اثنين وخاتمة:

المبحث الأول: مفهوم إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي

المبحث الثاني: مظاهر إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي ووسائله

الخاتمة: وتشتمل على نتائج الدراسة

أولاً: مفهوم إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي

١. مفهوم الإعمار وأهميته:

يذكر الأصفهاني في معنى العمارة أنّها: "نقيض الخراب: يقال: عَمَر أرضه: عمُرها عِمارة. قال تعالى: ﴿وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.﴾ (التوبة: ١٩) ويقال: عَمّرته فَعَمَر هو معمور. قال: ﴿وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا،﴾ (الروم: ٩) ﴿وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾ (الطور: ٤) وأعمرته الأرض واستعمرته: إذا فوّضت إليه العمارة، قال: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا.﴾ (هود: ٦١) والعَمر والعُمر: اسم لمدة عمارة البدن بالحياة فهو دون البقاء، فإذا قيل: طال عُمُره فمعناه: عمارة بدنه بروحه وإذا قيل: بقاؤه فليس يقتضي ذلك؛ فإنّ البقاء ضد الفناء، ولفضل البقاء على العمر وصف الله به، وقلما وصف بالعُمُر. والتّعمير: إعطاء العُمُر بالفعل أو بالقول على سبيل الدعاء. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ﴾ (فاطر: ٣٧) ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ (فاطر: ١١) ﴿وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ،﴾ (البقرة: ٩٦) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ

نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾ (يس: ٦٨) قال تعالى: ﴿فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾ (القصص: ٤٥) ﴿وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ.﴾ (الشعراء: ١٨) والعُمُر والعَمر واحد لكن خص القسم بالعَمر دون العُمر نحو: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ﴾ (الحجر: ٧٢) وعمّرَك الله، أي: سألت الله عُمرك، وخصّ ههنا لفظ عمر لما قصد به قصد القسم. والاعتمار والعمرة: الزيارة التي فيها عمارة الودّ، وجعل في الشريعة للقصد المخصوص. وقوله: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ١٨) إمّا من العمارة التي هي حفظ البناء، أو من العمرة التي هي الزيارة، أو من قولهم: عمّرت المكان كذا أي: أقمت به."[٢]

وبالنظر في تلك المعاني اللغوية يمكن استخلاص الملاحظات الآتية لمعنى الإعمار:

- أنّه نقيض الخراب، فالمخرِّب آثم، والمعمِّر مأجور على تعميره، فهو من مظاهر العبادة لله تعالى.

- أنّه يقع مادياً كحراثة الأرض، ومعنوياً كأداء العمرة، وعمارة المساجد بالذكر والتسبيح.

- أنّ من معانيه الإقامة في المكان.

- أنّه وظيفة من بدهيات وظائف الإنسان وأساسياتها، فهو كالروح من الجسد، بل إنّ فعل الروح في الجسد يمثل مظهراً من مظاهر التعمير له. نقل القرطبي عن زيد بن أسلم قوله في معنى قوله: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١) أيّ: أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن، وغرس أشجار.[٣] وهو الذي قدّمه الزمخشري على غيره في كشافه، فقال: "أمركم بالعمارة"[٤] على معنى أنّ السين للطلب، فالأمر هنا

---

[٢] الراغب الأصفهاني، أحمد بن الحسين. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ. ص٣٤٧. وانظر:

- الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩م، ص٤٥٤.

[٣] القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥م، ج٩، ص٥٦.

[٤] الزمخشري، محمد بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج٢، ص٢٧٨.

للوجوب ويؤكده أنّه ورد لتحقيق ضرورات الحياة الإنسانية. وبما أنّ الإعمار واجب، فهو مسؤولية يسأل عنها الإنسان يوم القيامة.

– أنّ التعمير المادي يسير مع التعمير المعنوي في آنٍ واحد، لا ينقطع أحدهما عن الآخر، فكما ذكر البيت المعمور وهو بيت الله الحرام في مكة، ذكر "واستعمركم فيها"، فكأنّ حياة الإنسان لا تستقيم بنوع واحد من العمارة.

وإذا كان بثّ الحياة في ميادين الكون بإصلاح شأنه، وتسخير ما فيه لخدمة الإنسان، وتحقيق رفاهيته وسعادته هو المقصود بإعمار الكون، ممّا يقتضي وصول الإنسان إلى ذروة الكمال المادي والمعنوي عن طريق تذليل ما في الكون واستثمار ما فيه، واستشعار عظمة خالقه، فمن المفترض أن يكون ذلك وفق منهج مستقيم، ورؤية واضحة، كما عبّر عن ذلك الأصفهاني في معنى قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ (المائدة: ٤٨) فذكر أنّ الآية تشير إلى أمرين:

أحدهما: ما سخّر الله –تعالى– عليه كلّ إنسان من طريق يتحرّاه ممّا يعود إلى مصالح العباد وعمارة البلاد، وذلك المشار إليه بقوله: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً.﴾ (الزخرف: ٣٢)

والثاني: ما قيّض له من الدّين وأمره به؛ ليتحرّاه اختياراً مما تختلف فيه الشرائع، فكأنّ الإعمار لا يتم إلا وفق شريعة ومنهاج.[٥]

وهو ما تأكد عند ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ؛﴾ (الذريات: ٥٦) إذ قال: "فالمعنى أنّه المستغني غنى مطلقاً، فلا يحتاج إلى شيء، فلا يكون خلقه الخلق لتحصيل نفع له، ولكن لعمران الكون وإجراء نظام العمران باتباع الشريعة التي يجمعها معنى العبادة؛"[٦] لأنّ الشريعة هي "المنهج الوحيد

[٥] انظر: الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص٢٥٨.
[٦] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت.، ج٢٧، ص٢٩.

الذي تستقيم في ظلّه الحياة، وتستقيم في ظلّه النفوس، وتجد الفطرة في ظلّه السلام مع ذاتها، والسلام مع الكون الذي تعيش فيه."[٧] وهذا مما تقتضية حكمة خلق الإنسان وتكليفه، فالإنسان خلق لغايات وهو مكلّف بتحقيقها حسب ما بيّن له الخالق جلّ جلاله.

ويعدّ إعمار الكون ضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية، فلا بدّ للإنسان من أن يكتشف، ويخترع، من أجل تذليل العقبات التي تعترض طريقه، وتحول بينه وبين تحقيق ما يطمح إليه من سبل العيش الآمن، والحياة الكريمة. وهذا ابن عاشور في تفسير قوله عز وجل: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٨٨) يقول: "وهذا استدعاء لأهل العلم والحكمة لتتوجّه أنظارهم إلى ما في الكون من دقائق الحكمة، وبديع الصنعة. وهذا من العلم الذي أودع في القرآن ليكون معجزة من الجانب العلمي يدركها أهل العلم كما كان معجزة للبلغاء من جانبه النظمي."[٨]

وذكر الآلوسي أنّ معنى قوله سبحانه: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا،﴾ (هود: ٦١) أي: جعلكم عمّارها، وسكّانها، فالاستفعال بمعنى الإفعال، يقال: أعمرته الأرض واستعمرته إذا جعلته عامرها، وفوّضت إليه عمارتها. وفي هذا السياق، ذكر معنى آخر، وهو أنّه أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه من: بناء مساكن، وحفر أنهار، وغرس أشجار، وغير ذلك، فالسين للطلب. واستدل بالآية الكريمة على أنّ عمارة الأرض واجبة لهذا الطلب.[٩] فلا تستقيم حياة الإنسان من دونها. وتقسيم العلماء الإعمار إلى واجب ومندوب ومكروه ... دليل على أنّ عملية الإعمار البصير، أو البناء المحكم، لا يمكن أن تتمّ إلا بضوابط الشرع وهداياته.

---

[٧] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٧م، ج١، ص٤٨٦.
[٨] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٤٨-٤٩.
[٩] انظر: الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج١٢، ص٨٨.

"فعمارة الأرض بمعناها الشامل تشمل إقامة مجتمع إنساني سليم، وإشادة حضارة إنسانية شاملة، ليكون الإنسان بذلك مظهراً لعدالة الله تعالى وحكمه في الأرض... إنّ مهمته تحقيق جامعة إنسانية فعّالة في سبيل النهوض بعمارة هذا الكوكب الأرضي، العمارة الكلية الشاملة لكل ما تتسع له كلمة "العمارة" من المعاني المادية والعلمية والاقتصادية."[١٠] فهي غاية وجود الإنسان وهدفه الأعظم، ولا سبيل له إلى حياة كريمة له إلا بالقيام بعملية الإعمار في مختلف الصعد، لتظهر كمالات الإنسان واستعداداته اللامحدودة في الحياة.

٢. مفهوم الكون وعلاقة الإنسان به:

يذكر الجرجاني أنّ الكون هو: "عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم،"[١١] وبعبارة أخرى: الكون هو كلّ وجود ما عدا وجود الله سبحانه ممّا خلقه وصيّره للإنسان مسخّراً.

ومن المفيد أن نبيّن أنّ الإنسان قد احتل المرتبة الأولى في صدر الكون، فبعد أن كان يطوف متعبّداً حول كثير من الموجودات، فعبد الشمس والقمر، والشجر والحجر...، أصبحت كلّ المخلوقات تطوف لأجله؛ فهو المخلوق الخليفة في الأرض، المكلّف بالنظر في أحوالها، وتسخير ما فيها من موارد، والاستدلال بها على خالقها.

إنّ الكون بما فيه ليس مستقلاً عن الإنسان ووجوده، بل إنّ الكون لم يوجد إلا من أجل الإنسان، فهو قد أعدّ لاستقباله، واستمرار وجوده -تبعاً لذلك- رهين الوجود الإنساني، وبينهما وحدة في التكوين؛ فالإنسان متكون من العناصر نفسها التي تتكون منها الموجودات الجامدة والحسية. وبينهما كذلك وحدة الكيفية والتركيب؛ إذ

---

[١٠] البوطي، محمد سعيد رمضان. **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢، ص٢٦، ٢٧.

[١١] الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات،** تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥ﻫ، ص٢٤١.

ركبت الموجودات كلّها بكيفية التزواج، كما يثبته قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.﴾ (الذاريات: ٤٩) وقد جاء التعبير القرآني رائعاً في دلالته على الوحدة الجامعة بين الإنسان والنبات والجماد في الترابط التكويني بينها؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الأَرْضِ نَبَاتاً.﴾ (نوح: ١٧) كذلك بينهما وحدة في النظام؛ فوحدة السببية كامنة في أنّ جميع الموجودات -بما فيها الإنسان- خاضعة في نشوئها واستحالتها لعلل وأسباب. ووحدة الحركة ماثلة فيما عليه الكائنات من حركة تغيّر مستمر، بحيث لا يثبت منها شيء على حال واحدة. لكن هذا الجزء المشترك في الطبيعة المادية لا يقتضي التساوي بينهما، ففي التفاضل القيمي يبقى الإنسان متميّزاً على الكون تميّز استعلاء ورفعة.

إنّ حديث القرآن عن خلق الإنسان، يظهر أنّه قطب الرحى في تراجع الموجودات إليه تراجع تقدير وحكمة،[١٢] "وإضافة إلى هذه القطبية التكوينية تتحقّق في الإنسان -كمظهر استعلاء- قطبية معرفية تتمثل فيما خصّ به من استيعاب معرفي للكائنات، فهو مهيأ بوسائله الإدراكية لأن ينقل العالم الخارجي في صورته الكمية والكيفية إلى عالمه الداخلي، فيصبح هذا الكائن الصغير يحمل في ذاته ذلك العالم الكبير، وتحصل له من ذلك خاصّة القوامة والإشراف على سائر الكائنات."[١٣] وبما أنّ الإنسان هو محور الكائنات أو الكائن القطب، فإنّ له وظائف ومهمّات يتحتّم عليه القيام بها.

فعلاقة الإنسان -إذن- بُنيت على توافق وانسجام مع والكون، فلا يحقّ له الإساءة إلى الكون، وتدميره. إنّ الجانب الأقسى الذي شرعه الإسلام وهو العقوبات والحدود، أو حتى الجهاد في سبيل الله، كان للمحافظة على عمارة الأرض واستقرارها، وقطع يد العابثين بها وبأمن الناس فيها من المفسدين، فكلّ أولئك وسائل للمحافظة

---

[١٢] انظر: النجار، عبد المجيد عمر. "الإنسان والكون في العقيدة الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد٧٧، اكتوبر ١٩٩٥م، ص١٨-٢١.

[١٣] النجار، عبد المجيد عمر. **فقه التحضر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م، ص١٣٠.

على عمارة الكون، قال أبو حيان: "الفساد ضدّ الصلاح، وهو معاندة الله في قولـــه: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١) والفساد يكون بأنواع من الجور والقتـــل والنـــهب والسبي، ويكون بالكفر."[١٤]

وإذا كان هذا الإنسان هو النواة في عملية الإعمار، فلا شكّ أنّ الاعتـــداء عليـــه بالقتل إفساد لها، ولضمان هذا النواة سليمة آمنة شرع الوحي إزهاق روح كلّ مـــن يحاول إفساد هذه النواة، كما شهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَـــا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ،﴾ (البقرة: ١٧٩) فمن دواعي تقوى الله إقامة حدود مـــا شرع وأنزل؛ لأنّ ذلك يبعث على الحياة، لا على الهلاك. لقد طالب بمجاهدة قـــوى الظلم والظلام في الأرض، فالكفرة قوة ظلامية تدمّر الكون وتفسد حياة الإنسان فيه، قال عز وجل: ﴿فَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَـــاداً كَـــبِيراً.﴾ (الفرقـــان: ٥٢) والقرآن لم يأمر بمجاهدة الكافرين والمنافقين، إلا بعد أن بيّن من سلوكهم، ومعتقداتهم ما كان سبباً لتدمير حياة الإنسان على الأرض، وهدم مهمّة إعمار الأرض على أسس صحيحة.

إنّ هذه الطاقة الهائلة والماثلة في النفس البشرية، تتحوّل إلى "قوة تدميرية عميـــاء، وطاقة هدم مرعبة، إذا ما نجمت فيها جرثومة التمرّد والنزق والجموح، وعصفت بهـــا رياح الهوى المحرّكة لنيران رغباتـــها المجنونة، وشهواتها العارمة، فتحرق هذه النار كلّ سبب يصلها بالله تعالى، فلا تلبث -بعد ذلك- أن تتنكر لخالقها وبارئها، وتنـــزع الى عصيانه، وترغب في الانفلات من مسؤوليات الإيمان، وتكاليف الإسلام."[١٥] وظهـــر هذا واضحاً في ضوء نصوص الوحي في سلوك المنافقين والكافرين، فتدمير الإنســـان

---

[١٤] أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. **البحر المحيط**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م، ج٢، ص١١٨.

[١٥] من مدخل أديب، إبراهيم الدباغ. **مدخل المثنوي العربي النوري لسعيد النورسي**، تحقيق: إحسان الصـــالحي، اسطنبول: سوزلر للنشر، ص٩.

فكراً وسلوكاً وقيماً وعقائد هو تدمير حقيقي للكون، وإعمار الإنسان بالإيمان أمان لعملية الإعمار وسلام لها.

٣. مخاطر الاقتصار على المفهوم المادي لإعمار الكون:

كان القاسم المشترك بين ثقافات أهل الأرض ومذاهبها في إعمار الكون، إعلاء شأن المادة وقيمها، وما يتصل بها على حساب حظّ الروح وقيمها وأبعادها، ولذلك تقلّص بناء دور العبادة مثلاً، وكثر بناء الصور والتماثيل، لا سيما تماثيل الآلهة والقادة والزعماء. واتّجه البناء الحضاري وجهة ماديّة؛ ففي حضارتي عاد وثمود نجد في نصوص الوحي ما يؤكد هذه الحقيقة، قال تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ*إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ*وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ*وَفِرْعَوْنَ ذِي الأَوْتَادِ.﴾ (الفجر:٦-١٠) لقد تضخّم بناء القوّة المادية عند تلك الأقوام حتى أصبحت معياراً، كما أخبر سبحانه عن قوم عاد بقوله: ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ (فصلت: ١٥) وعن فرعون وما أنجز من مظاهر المادّة، يقول سبحانه: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلا تُبْصِرُونَ.﴾ (الزخرف: ٥١)

ويحدّث القرآن الكريم عن ذلك الإعمار المادّي وما آل إليه من مصير، يقول سبحانه: ﴿فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ.﴾ (الحج: ٤٥) فالعروش، والآبار، والقصور، منجزات ماديّة، هلكت بفساد المنهج الذي سلكته تلك الأقوام في عمارة الأرض. وهذا يعني أنّ تلك العمارة المادية -وحدها- لا تكفي ولا تفي بمهامّ خلافة الإنسان في الأرض، فالعمارة لا تنفك عن المنهج الذي تستند إليه عملية الإعمار، والإنتاج المادّي -وحده- لا يمثل إعماراً حقيقياً للأرض، بسبب عدم توافر ضمانات بقاء هذا الإعمار على حاله، فقد زالت أمم وأقوام لم تترك سوى بصمات وآثار تدلّ عليهم، مثل فراعنة مصر، وأباطرة الرومان، وأكاسرة الفرس، وغيرهم. والسبب الرئيس في زوال تلك الممالك والأمم والأقوام، هو مخالفتهم منهج الاعتدال والاستقامة وسنن الله في الأرض خلال عملية

البناء، وتبديل العلاقة مع الكون، من حيث إنّها أصبحت علاقة عداء، لا وئام. وهــو حال البناء المادي اليوم، الذي اتّجه إلى بناء الأبراج العالية، وناطحــات الســحاب، والبواخر العملاقة، والمدن الضخمة تحت الأرض...، وغفلت حضارة اليوم المادية عن بناء الإنسان بناء صحيحاً، فَسَادَ الظلم، وانتفى العدل، وتحقّق الجور، وعمّ الطغيــان، وهذا مؤذن بخراب العمران وفساده. فهذا ابن خلدون يقول: "واعلم أنّ هــذه هــي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشــرع في جميــع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلمّا كان الظلم -كما رأيت- مؤذناً بانقطاع النوع لما أدّى إليه من تخريب العمــران، كانــت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهمّاً. وأدلته من القرآن والسنة كثيرة، أكثــر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر."[١٦]

إنّ سبب هلاك تلك الحضارات، اتّخاذها منهجاً مادياً قاصراً، غــير راشــد في التعامل مع الكون، فغفلتْ عن أنّ للكون نظاماً محكوماً بطبيعته بسنن إلهيــة ثابتــة لا تتبدّل ولا تتغيّر، ينعكس استقرارها على الإنسان نفسه. وغفلتْ هذه الثقافات عن أنّ لهذا الكون خالقاً متصفاً بالوحدانية، وغفلتْ عن أنّ الحياة آية توحيد ساطعة، تسطع على وجه الكائنات.[١٧] لقد ضرب القرآن الكثير من الأمثلة لبيان قصور الإعمار المادي غير المتصف بقيم الخير والفضيلة، كقصة صاحب الجنتين، وقصة أصــحاب الجنــة، وغيرها.

إنّ الثقافات الماديّة التي عمّرت الكون بعيداً عن رسالته وغايتــه، لم تســتطع أن توظّف أو تستثمر غايات الوجود في حياتها، فانعكس إعمارها للكون سلباً على حياة

---

[١٦] ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدّمة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ص٢٨٨.

[١٧] انظر: النورسي، بديع الزمان سعيد. **اللمعات**، ترجمة: إحسان الصالحي، استانبول: سوزلر للنشــر، ١٩٩٣م، ص٥٧٠ -٥٧١.

الإنسان، وهو ما نجده اليوم في الثقافة الغربية عموماً. إنّه إعمار ماديّ لا يعبأ بإزهاق حياة الآلاف من البشر بالتلوث البيئي، أو بالسلاح الكيماوي أو النووي، أو بالاعتداء على الطبيعة والتفنن في إيذائها، فغايته إشباع نهم الإنسان في بعده الماديّ فحسب. إنّ هذا الإعمار قد تناسب عكسياً مع قيم الإنسان وأبعاده الروحية، لذلك لن تفلح هذه الثقافات في تحقيق الكمال المعنوي للإنسان؛ لأنّ "الفطرة البشرية في أصلها متناسقة مع ناموس الكون، مسلمة لربها إسلام كلّ شيء وكلّ حيّ، فحين يخرج الإنسان بنظام حياته عن ذلك الناموس لا يصطدم مع الكون فحسب، إنّما يصطدم أولاً بفطرته التي بين جنبيه، فيشقى ويتمزّق، ويحتار ويقلق. ويحيا كما تحيا البشرية الضالّة النكدة اليوم في عذاب من هذا الجانب، على الرغم من جميع الانتصارات العلمية، وجميع التسهيلات الحضارية المادية."[١٨] وهذا ما يستدعي إعادة النظر في إعمار الكون في ضوء الشرعة والمنهاج، وفي ضوء موقع الإنسان الحقيقي في هذا الوجود، العلاقة التي تربطه بالكون.

إنّ إقصاء الإيمان بالله تعالى وما يستتبعه من قيمٍ ومعانٍ، سيؤدي إلى إخفاق كبير في عملية الإعمار، ويؤكد ابن عاشور هذا المعنى عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة:١٢٦) فيقول: "لقد كانت دعوة إبراهيم هذه من جوامع كلم النبوءة؛ فإن أمن البلاد والسبُل يستتبع جميع خصال سعادة الحياة، ويقتضي: العدل، والعزّة، والرخاء؛ إذ لا أمن بدونها، وهو يستتبع التعمير، والإقبالَ على ما ينفع، والثروةَ، فلا يختلّ الأمن إلا إذا اختلّت الثلاثة الأول، وإذا اختلّ اختلّت الثلاثة الأخيرة؛"[١٩] فالأمن مرتبط بالإيمان، فإذا اختلّ الإيمان اختلّ الأمن، وإذا اختلّ الأمن اختلّت عملية إعمار الكون.

---

[١٨] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٢.
[١٩] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٧١٥.

لم يتحدّث القرآن الكريم طويلاً عن كيفية الإعمار، و لم يبيّن للإنسان ما يعمّــره، وما لا يعمّره، والقرآن لا يتدخل في كيفية حصول الإنسان على الطاقــة، ومــن أيّ مصدر ولّدها ؟ ولا يذكر شيئا عن كيفية تفاعل العناصر أو عدم تفاعلــها، ولكنــه يتدخل في بناء نفس الإنسان ومعتقده وتصوّره وفكره، ويهذّب سلوكه ويقوّم أعماله؛ لينعكس ذلك كلّه على إعماره للكون، قال الشنقيطي: "إنّ العمر وزمن الحياة حجّــة على الإنسان كالرسالة والنذارة سواء، وذكر قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ (فاطر: ٣٧) فجعل في الآية التعمير، وهو إشغال العمــر موجباً للتذكر والتأمل، ومهلة للعمل."[٢٠]

وأوّل ما يتّصف به الإعمار الإسلامي، أنّه لا يقف عند حدود التعامل المــاديّ، الذي ينظر إلى الكون والإنسان نظرة ماديّة خالصة، ويقصر وجه الانتفاع بــه علــى المادّة أيضاً، بل يتعامل معه بكل الأبعاد التي تحقّق الكمال الإنساني من جميع جوانبــه: المادية، والروحية، والعقلية. فهناك نوع من التناسق والانسجام بين طبيعة الإنســان، وانعكاس هذه الطبيعة على عمارة الكون. ومن المفيد أن نبيّن أنّ الــوحي وجّــه إلى عمارة الكون، وجعل هناك أولويات في البناء العمراني، فكان أول بيت بني ووضــع للنّاس هو بيت الله الحرام، وعلى روّاد بيوت الله تقوم دعائم الحضارة وركائز العمران، يقول سبحانه: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدىً لِلْعَالَمِينَ.﴾ (آل عمران: ٩٦) ولهذه البيوت الأثر الكبير في توجيــه الحضــارة والعمــارة الوجهــة الصحيحة، وهي الضابط لوجودها وبقائها. وكان فضل بنائهــا عنــد الله عظيمــاً، فـــ"من بنى مسجداً لله تعالى بنى الله له بيتا في الجنّة."[٢١] لهذا فــإنّ غايــات الإعمــار الإسلامي للكون تتمثل في تحقيق المهامّ التي كُلّف الإنسان بإنجازها.

[٢٠] الشنقيطي، محمد الأمين. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، الرياض: دار النشر مجهولة، ١٩٨٣م، ج٩، ص٧٣.

[٢١] مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بــيروت: دار إحيــاء التراث العربي، كتاب المساجد، باب فضل بناء المساجد والحثّ عليها، حديث رقم ٥٣٣، ج١، ص٣٧٨.

إنّ توجيه الوحي إلى إعمار الكون مبنيّ على قيم: الصداقة، والمحبّة، والمودّة، والإحسان، والرحمة، التي تربط الإنسان بالكون بعيداً عن مبدأ الصراع، والتنافس، والتحدّي، وقهر الطبيعة، كما في الثقافة الغربية.

وتتجّه عملية الإعمار كذلك إلى إصلاح علاقات الإنسان مع نفسه، ومع الكون والناس من حوله، وقبل كلّ شيء مع خالق هذا الوجود ومدبّر أمره، ومن دون هذا الإصلاح المعنوي للإنسان، ستكون مهمّة إعمار الكون صعبة وعسيرة، لن تؤتي أكلها.

ويمكن القول في ضوء ما سبق، إنّ الإعمار هو كلّ عمل إنساني متصف بالصلاح والإصلاح، مادياً كان أو معنوياً، يهدف إلى تحقيق العبودية لله تعالى، والقيام بواجب الخلافة في الأرض. أي أنّ إعمار الكون يمثل عملية بناء محكمة للإنسان والحياة، مهتدية بهدايات الوحي قرآنا وسنّة، وهادفة إلى معرفة الله ومرضاته، ومحقّقة لمهامّ الإنسان في هذا الوجود.

ثانياً: شروط إعمار الكون ومظاهره في ضوء نصوص الوحي

إنّ تحديد المهامّ الأساسية للإنسان -كما تبيّنت في نصوص الوحي- يكشف عن الشروط الحقيقية في إعمار الكون، ويسهم في عملية بناء صحيح وآمن له. ويمكن أن تتلخص هذه المهامّ في الأمور الآتية:

- القيام بواجب الخلافة، كما أخبر سبحانه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠) وتعني: "تنفيذ مراد الله في الأرض، وإجراء أحكامه فيها. وهذا معناه أن يكون الإنسان سلطاناً في الكون بغاية تطبيق المهمّة التي كلّفه بها ائتماراً بما أمر، وانتهاء عمّا نهى."[٢٢] "فالعقل المسلم مدعوّ من منطلق الخلافة إلى تسخير الكون والكائنات لما فيه النفع: نفعه ونفع الكون والكائنات من حوله، ومدعوّ إلى العمل والسير في دروب الكون ومناكبه، ومدعوّ إلى العلم بأسراره وتسخير هذا العلم لما فيه

[٢٢] النجار، عبد المجيد عمر. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م، ص٦١.

الخير. والعقل المسلم من منطلق الخلافة هو صاحب الشأن والكلمة في الكون، ومطالب بالسعي والإعمار. وبالعلم والإعمار والتسخير يحقّق الإنسان مهمّته في هذه الأرض، ويبلغ غايته."[٢٣]

- عبادة الله تعالى، كما في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ.﴾ (الذاريات: ٥٦) وهو ما أوجبه الله تعالى على الإنسان من سنن التشريع، وآيات التكليف، لأداء حقوق الله تعالى، وحقوق النفس، وحقوق الآخرين، وحقوق كلّ ما حولنا. وكأنّ إعمار الكون من مظاهر عبادة الله تعالى، فلا تتنافى العبادة مع إعمار الكون؛ لأنّه أحد مظاهرها. والعبادة المقصودة بحكم النص القرآني أن الإنسان العابد لابد أن يكون عاملاً منتجاً، فالعمل الجاد هو السبيل لإسعاد الفرد والجماعة، وهو مظهر قوي من مظاهر العبادة.

- عمارة الأرض كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا.﴾ (هود: ٦١) "والاستعمار: الإعمار، أي: جعلكم عامرينها، ومعنى الإعمار أنّهم جعلوا الأرض عامرة بالبناء والغرس والزرع؛ لأنّ ذلك يعدّ تعميراً للأرض، حتى سمّي الحرث عمارة؛ لأنّ المقصود منه عَمر الأرض."[٢٤]

- أداء الأمانة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ.﴾ (الأحزاب: ٧٢) إنّها أمانة التكليف كما ذكر الرازي.[٢٥] وما عهد الله تعالى إلى الإنسان إنجازه والالتزام به في سياق التعامل مع الله تعالى، أو مع الكون والحياة والإنسان. ولا شكّ أنّ في هذا التكليف شرفاً عظيماً، وتكريماً كبيراً للإنسان.

[٢٣] أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة العقل المسلم**، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م، ص١٣٠.

[٢٤] انظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٠٨.

[٢٥] انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م، ج٢٥، ص٢٣٥.

- الشهادة على الأمم، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً.﴾ (البقرة: ١٤٣) والشهادة تقتضي مراقبة الاعتدال في سير حياة الأمم، وتقويم الاعوجاج الناشئ عن التطرف بالميل إلى الجسد على حساب الروح، أو قمع الجسد لصالح السموّ الروحي. وتقتضي كذلك ضبط مبدأ الوسطية والتوازن وإقامتهما في الحياة كلها.[٢٦]

فمن مفهوم الخلافة، والعبادة، والعمارة، والأمانة، والشهادة، تتشكل مهامّ الإنسان، وتتحدّد وظائفه وغاياته في الحياة، وتنعكس –إيجابياً- على عمارة الكون، التي تمثل إحدى الفرائض الكبرى للإنسان. ولذلك رأى العلماء أنّ المسلم مكلّف بعمارة الأرض، وليس له أن يترهبن ليكرّس نشاطه في العبادة، قال الرازي: "إنّ الرهبانية التامّة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل. وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات، فإنّه يفيد عمارة الدنيا والآخرة، فكانت هذه الحالة أكمل."[٢٧]

إن كلّ هذه المهام تتضافر جميعاً لإعمار الكون؛ فحين تكون الزكاة المفروضة ركناً من أركان الإسلام، وحين يحثّ القرآن على الصدقات، فإنّ ذلك يعبّر عن مظهر لإعمار الكون؛ إذ كيف يدفع المؤمن الزكاة دون وجود مالٍ نامٍ متحرك يفعل فعله في واقع الحياة من صناعة وزراعة وتجارة؟! وحين يخبر القرآن عن دفع الزكاة من كلّ ما تنبت الأرض، كما أخبر سبحانه: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ،﴾ (الأنعام: ١٤١) فإنّه يتحدّث عن إعمار الأرض بالزراعة، وهي عملية إعمار وتنمية راشدة، وإن لم يذكرها صراحة حتى لا يتوهمن أحد أنّ عملية الإعمار مقصودة لذاتها، كما هو حال الحضارات المادية.

---

[٢٦] انظر ما قاله: رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج٢، ص٥.

[٢٧] الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٢، ص٧٦.

إنّ توجيه نصوص الوحي -بخصوص إعمار الكون- يظهر فيما يتخذه من وسائل فاعلة شاملة في عملية الإعمار، تحدد شروط النجاح في هذا الإعمار ومظاهره.

١. شروط إعمار الكون:

أ. العلم:

وهو الشرط الأول والقاعدة الأساس في إعمار الكون، ولا يمكن إخفاء ما له من أثر في إحداث الرقيّ والتطوّر، وتحقيق إعمار الكون. وبالنظر إلى تعريفات علمائنا، نجدها تفتقر إلى توظيف حقيقي له في أرض الواقع، فقد ذُكرت له تعريفات كثيرة؛[٢٨] إذ عرّفه المحاسبي بانكشاف المعلوم على ما هو عليه،[٢٩] وهو عند الغزالي معرفة الشيء على ما هو به،[٣٠] وعرّفه ابن حزم بقوله: "هو تيقن الشيء على ما هو عليه."[٣١] وكلّ هذه التعريفات تفترض في العلم فهم الوجود كما هو، ولا تتحدّث عن معرفة تحصيلية متصلة بواقع الحياة الإنسانية من حيث ضرورة الإعمار، وتوظيف العلم لهذا الغرض. لقد شغل علماؤنا ببيان أشرف العلوم، "وهو العلم بالله وصفاته وأفعاله ففيه كمال الإنسان، وفي كماله سعادته وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال."[٣٢] وقد لا يكون ذلك مستغرباً، فالضرورة تقتضي الوقوف على هذه المعرفة وقوفاً تاماً، لكن لا ينبغي التوقف عندها. "إنّ مضامين مفهوم العلم -التحديد المعياري الوظيفي للعلم- في

---

[٢٨] ذكر حاجي خليفة خمسة عشر تعريفاً، انظر: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢م، ج١، ص٣-٤.

[٢٩] المحاسبي، الحارث بن أسد. **فهم القرآن ومعانيه**، تحقيق: حسين القوتلي، بيروت: دار الكندي، ١٣٩٨م، ص٢٤٩.

[٣٠] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرة، ج١، ص٢٩.

[٣١] ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ، ج١، ص٣٨. وانظر:

- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٩٩.

[٣٢] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٣، ص٩.

القرآن الكريم أو بقية المصادر الإسلامية عموماً، أو عند المفكرين والعلماء في التاريخ المعاصر، يمكن حصرها في ثلاث وظائف، هي: قدرة العلم على تحديد الحقيقة، وقدرة العلم على حلّ المشكلات، وفعالية العلم في تحقيق الجديد، وتغيير الأوضاع والانتقال بها نحو الأفضل والأقوى."[٣٣] هذه هي الوظائف الحقيقية للعلم، وقد أثار القرآن الكريم بجلاء ووضوح ضرورة إعمار الكون حين حدثنا عن الكمالات المادية في قصصه مثل قصة ذي القرنين، وإمكانية التنقل من أقصى الأرض إلى أقصاها بجيوش كبيرة، ومعرفة خصائص العناصر وصهرها وتركيبها. وسمّى سورة من سوره "سورة الحديد"، لما لتشكيل هذا العنصر من أهمية في النهضة والعمران. كذلك حين حدثنا عن الفلك والجواري في البحر، وقيمة ذلك في عملية الإعمار.

ولم يقف عند مجال معين، فنظرة سريعة إلى أسماء سور القرآن توحي إلى ما ينبغي الوقوف عليه من حقائق العلم واستثماره فيما ينفع الإنسانية، فالأنعام والنحل، وفاطر، والنجم، والقمر، والقلم، والبروج، والطارق، والشمس ...، تشير إلى آفاق واسعة يقتضي اكتشافها ومعرفتها. لقد حدثنا القرآن عن ظاهرة الرعد والبرق والسراب والمطر والبرد، وعن القطع المتجاورات من الأرض، وحدثنا في البحر عن ظلمات بعضها فوق بعض ...، كلّ ذلك للإسهام في رسم حدود قصوى لما يمكن أن يفهمه الإنسان ويستثمره في حياته وفاء بحقّ مهمة الإعمار. وهو شأن السنة النبوية الشريفة. على أنّ القراءة الصحيحة الواعية للقرآن الكريم لا تتمّ إلا بقراءة كتاب الكون إلى جواره، فلا يعقل ولا يتصوّر أن تقرأ الأمّة قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالأَعْلامِ﴾ (الرحمن: ٢٤) ثم تقف عاجزة غير قادرة على بناء السفن وصناعتها، ولا يصح لها وهي تقرأ قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ

[٣٣] العماري، أحمد. **نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار: المغرب أنموذجا**، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م، ص١٠٤.

يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور: ٤٠) أن تغفل عن اكتشاف خصائص البحر، وما أودع فيه الخالق من أسرار. إنّ العلم بكل ما ذكره القرآن الكريم من ظواهر طبيعية أو جغرافية أو إنسانية، يعدّ من ضرورات القراءة المنهجية لكتاب الوحي.

إنّ هذه الظواهر والمفاهيم العلمية في القرآن الكريم، تعدّ المفاتيح الرئيسة في عملية البناء والإعمار لكل ما في الوجود، ويفرض هذا الواقع ضرورة إنشاء مراكز ومعاهد فاعلة للبحث العلمي تنفق عليه بسخاء، وترى فيه فريضة شرعية، يثاب فاعلها ويأثم تاركها. لا أن يكون وجودها مظهراً تزيينياً وتجميلياً لمؤسسات التعليم لا أكثر!

ب. التفكر:

التفكر ليس عملية ذهنية صامتة، بل عملية تجريبية ناطقة، واعية، مكتشفة، مسخّرة للنتائج التي تصل إليها في عملية الإعمار. إنّ الكون ميدان رحب للتفكّر في آلاء الله ونعمه، والتدبّر فيما أودع فيه من آيات بيّنات، والوحي قد جعل من الكون مادّة مهمّة للوقوف على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى؛ فالكون مسجد عظيم تسبّح فيه كلّ المخلوقات بحمد الله تعالى، ويشارك الإنسان هذه المخلوقات التسبيح والتحميد، ويزيد عليها بالتفكر الذي هو عبادة حقيقية لله سبحانه، فتفكّره في خلق السموات والأرض إحياء للكون، وعمارة له بالتسبيح والذكر الخالص، فهو ليس جامداً ولا صامتاً، ولا أصمّ ولا أبكم، ولكنّه ناطق بالحجّة والبرهان على وحدانية الله جلّ جلاله. وبالتفكّر فيما بثّ الله فيه من آيات، تكتمل عمارته المعنوية، وتقوى عرى الصداقة والمودّة بينه وبين الإنسان، فيتأثر به الإنسان، ويتعلّم منه كثيراً من الدّروس والعبر؛ فإذا كان الكون يسير على وفق نظام لا يحيد عنه بانتظام حركته وظواهره الكونية، فإنّ هذا الانتظام ينبغي أن ينعكس على الإنسان في حياته، فيضبط حركته

وسلوكه. وإذا كان ما في الكون يسير في حركة دؤوبة نشطة، فينبغي لهذا النشاط أن ينعكس على سلوك الإنسان؛ ليقوم على عمارته دأبا.

إنّ التفكر -بكل أبعاده- مطلب قرآني يتيح للإنسان التعرّف على أسرار النظام الكوني في عالم الفضاء، والأرض، والجبال، والبحار، والإنسان، هذا التعرّف يهدف إلى توظيف حقائقه وأسراره في خدمة الإنسان ونفع الإنسانية، وليعرف الله الخالق الجليل حقّ المعرفة، فالكون من أهمّ المعرِّفين بوحدانية الخالق سبحانه.

ويفتَحُ هذا التفكر الميدانَ واسعاً أمام الإنسان؛ ليطوّر مواهبه العلمية والعملية. وللتدليل على ذلك نمثّل بالآتي، فنقول: ماذا يمكن أن يوحي تفكر الإنسان في سلوك النحل مثلا؟ وماذا يمكن أن يتعلم منه؟ يقول تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ*ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.﴾ (النحل: ٦٨-٦٩)

وماذا يمكن أن يتعلّم من النظام الاجتماعي الذي يحكم حياة النحل؟ ولماذا كان القوم المتفكرون هم أصحاب الاختصاص والنظر في هذه الآية دون غيرهم؟ وأين سيودّي بهم تفكيرهم في هذه الآية وهذا النظام؟ إنّه تصرّف العقل الفطري الذي وهبه الله تعالى للنحل؛ ليكون آية بيّنة على قدرته ووحدانيته، فهذا النحل يحكمه نظام اجتماعي دقيق، قائم على التعاون الوثيق بين أفراده، فكل نحلة تؤدّي عملا ووظيفة، "فتبتعد عن خليتها آلاف الأمتار، ثمّ ترجع إليها ثانية دون أن تخطئها وتدخل خلية أخرى غير خليتها، علما بأنّ الخلايا في المناحل تكون مرصوصة بعضها إلى جوار بعض، وذلك لأنّ الله سبحانه سهل أمامها طرقها، وذلّلها لها بنوع من الإحساس الكهربي المغناطيسي في جسمها، وبعد أن يحمل النحل رحيق الأزهار في جوفه يتحول

هذا الجوف إلى مصنع يجعل من هذا الرحيق شراباً فيه شفاء للنّاس، وتلفظ النحلة عسلها عن طريق فمها... وفي قوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ (النحل: ٦٩) حقيقة علمية، وهي أنّه الغذاء الوحيد المعقم طبيّا، وأنّه قاتل للميكروبات، ومبيد للجراثيم. فهل للإنسان أن يتأمّل ويفكر في قدرة الله الذي يعلم السّر في السموات والأرض."[٣٤]

إنّ تفكّر الإنسان فيها، يتيح له التسبيح بحمد الله الخالق، ويتيح له دراسة أثره في علم الاقتصاد، وتطوير أداء النحل للاستفادة من شرابه، وتقوية جهاز المناعة لدى الإنسان، ويتيح له دراسة أثره في علم الطب، وفوائده لكثير من الأمراض التي يعاني منها الإنسان. ويتيح له دراسة علم النبات لمعرفة انعكاسه على لون العسل والمقارنة بينها، ويتيح له دراسة النظام الاجتماعي في مملكة النحل. وبذلك يشرك الإنسان علم الطب وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النبات لدراسة هذه الآية، وإثارة هذه العلوم وتطويرها، فيه إعمار للكون على منهاج الحقّ، توصلاً إلى الحقيقة المطلقة المتمثلة في وحدانية الله سبحانه وتعالى.

"إنّ الرؤية الإسلامية القويمة التي يتكامل فيها الوحي والعقل والكون، ويصرف فيها العقل المسلم إلى النظر والتدبّر والعمل في عالم الشهادة وشؤونه كما يوجّهه الوحي، هي الرؤية التي مكنت للسلف الأول ناصية الإبداع، وفتحت أمام العقل المسلم أبواب التجريب والنظر والتنقيب في سنن الحياة والكائنات، وفتحت للإنسانية آفاقاً جديدة في مجال الحضارة، كانت هي الأساس الذي أقامت الحضارة الحديثة عليه منهجها العلمي التجريبي، وإنجازاتها المادية التجريبية التي لم تعرف لها الإنسانية من قبل

[٣٤] إبراهيم، محمد إسماعيل. **القرآن وإعجازه العلمي**، بيروت: دار الفكر العربي، د.ت.، ص١٤٦، ١٤٧.

سبيلاً ولا مثيلاً."[٣٥] وهذا يطوّر التفكير إبداع الإنسان، فيبعثه على العلم والتعلّم؛ ليوظف ذلك كلّه في إعمار الكون مادياً ومعنوياً.

هذا التوجيه "يلفت القلوب إلى المنهج الصحيح في التعامل مع الكون، وفي التخاطب معه بلغته، والتجاوب مع فطرته وحقيقته والانطباع بإشاراته وإيحاءاته. ويجعل من كتاب الكون المفتوح كتاب معرفة للإنسان المؤمن الموصول بالله، وبما تبدعه يد الله تعالى.[٣٦] فالتفكر الواعي المهتدي بنصوص الكتاب والسنة، هو الوقود الرئيس لعملية إعمار الكون، وهو مظهر يتصل بالمظهر، الأول ويرتبط به ارتباطاً وثيقاً، والعلم والتفكر يجتمعان؛ ليمثلا عملية التخطيط المحكم في هندسة إعمار الكون.

ج. اكتشاف السنن الإلهية وتسخيرها:

السنن الإلهية هي قوانين الله الفاعلة في حياة الكون والإنسان، وهي على نوعين: سنن كونية، وسنن اجتماعية؛ أما السنن الكونية فهي تسير وفق نظام محكم لا يتخلّف، ولا يملك الإنسان شيئاً إزاء تغييرها، وليس له إلا أن يكيّف حياته ويضبط حركته معها، ويستفيد منها بكل ما لديه من وسع وجهد وطاقة، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً*وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً*وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً*وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً*وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً*وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً*وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً*وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً*وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجاً*لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً*وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً*إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً.﴾ (النّبأ: ٦-١٧) بل يستطيع أن يكيّف حياته في ضوء هذه السنن المنتظمة التي لا تتبدّل ولا تتغيّر، ويعرف منها النظام والانتظام.

---

[٣٥] أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، مرجع سابق، ص١٢٢.

[٣٦] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤٥.

إنّ البحث في أساليب الاستفادة من الطاقة المنبعثة من السّراج الوهاج، وتسخيرها لما ينفع الإنسان، مظهر إعمار حقيقي للكون. وبما أنّ الإنسان لا يستطيع إيقاف المعصرات عن ضخّها للماء لإخراج النّبات من الأرض، فإنّ عليه أن يجمع الماء في سدود ومخازن كبرى؛ ليستفيد منها في تحويل الصحراء إلى جنّات وأنهار، فالماء عصب النهضة والعمران. ولعل من مظاهر الإعمار وتجلياته، تفعيل الاستفادة من النّهار الذي هو وقت المعاش؛ لتوظيف كلّ دقيقة فيه في استثمار الأرض وزراعتها ليكثّر الإنتاج، وليلبّي حاجات الناس في تحقيق الأمن الغذائي، بدل أن يظل رهينة الأسعار العالمية في المواد الغذائية، التي لا يدفع إليها إلاّ الطمع وخلق الجشع، وليعالج ظاهرة الفقر. إنّ الوقوف على حقيقة هذه السنن ودراستها، ينعكس إيجابياً على إعمار الكون، واستثمار ثرواته الطبيعية المختزنة.

هذه القوانين هي بمترلة قرارات ربانية، تستهدف توثيق صلة الإنسان بالله تعالى، حتى حينما يريد أن يستفيد من القوانين الموضوعية للكون، وإشعار الإنسان بأنّ الاستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونية، والاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكم في هذه الساحات، ليس ذلك انعزالا عن الله تعالى؛ لأنّ الله يظهر قدرته من خلال هذه السنن، ولأنّ هذه السنن والقوانين هي إرادة الله، وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون.[٣٧]

لقد بثّ الله تعالى في الطبيعة عناصر كثيرة، يعدّ اكتشافها فرضاً على الإنسان، وتعدّ دراسة هذه العناصر ومعرفة خصائصها من الضروريات بالنسبة إلى الحياة الإنسانية، وكلها خاضعة لقوانين ثابتة منضبطة، فذرتين من الهيدروجين وذرّة من الأوكسجين تشكل جزيء ماء، ولا يملك الإنسان شيئاً إزاء هذا الاندماج بين الذرات

[٣٧] انظر: الصدر، محمد باقر. **المدرسة القرآنية**، بيروت: دار التعارف، ١٩٨١م، ص٧٧، ٧٨.

المختلفة. "ومثل هذه القوانين تقدّم خدمة كبيرة للإنسان في حياته الاعتيادية، وتلعب دوراً عظيماً في توجيه الإنسان...، ومن هنا تتجلّى حكمة الله سبحانه وتعالى في صياغة نظام الكون على مستوى القوانين، وعلى مستوى الروابط المطّردة والسنن الثابتة؛ لأنّ صياغة الكون ضمن روابط مطّردة وعلاقات ثابتة، هو الذي يجعل الإنسان يتعرّف على موضع قدميه، وعلى الوسائل التي يجب أن يسلكها في سبيل تكييف بيئته وحياته والوصول إلى إشباع حاجته."[٣٨]

"إنّ آيات عديدة تضع الجماعة البشرية المؤمنة في قلب العالم والطبيعة، وتدفعها إلى أن تبذل جهدها من أجل التنقيب عن السنن والنواميس في أعماق التربة، وفي صميم العلاقات المادية بين الجزئيات والذّرات، إنّنا بإزاء حركة حضارية شاملة تربط بين مسألة الإيمان ومسألة الإبداع والكشف، بين التلقي عن الله والتوغّل قدماً في مسالك الطبيعة ومنحنياتها وغوامضها، بين تحقيق مستوى روحي عالٍ للإنسان على الأرض، وتسخير طاقات العالم لتحقيق الدرجة نفسها من التقدّم على المستوى المادي."[٣٩] إنّنا نجد في كثير من الآيات "ترغيباً في علوم الكائنات، وإرشاداً إلى البحث فيها لمعرفة سنن الله وحِكَمِهِ فيها، وآياته الكثيرة فيها الدّالة على علمه وحكمته ومشيئته وقدرته وفضله ورحمته، ولأجل الاستفادة منها على أكمل الوجوه التي ترتقي بها الأمّة في معاشها وسيادتها، وتشكر فضل الله عليها... لقد أرشد القرآن إلى جميع العلوم النباتية والحيوانية والإنسانية -من جسدية ونفسية- والفلكية والجوية والحسابية."[٤٠]

---

[٣٨] المرجع السابق، انظر: ص١٠٣، ١٠٤.

[٣٩] خليل، عماد الدين. **حول تشكيل العقل المسلم**، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م، ص٧٧، ٧٨.

[٤٠] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٩١.

أمّا السنن الإلهية الأخرى المرتبطة بحياة الإنسان، فهي السنن الاجتماعية التي يملك الإنسان إزاءها كلّ شيء إيجاباً أو سلباً، وكثير منها يدور حول الإيمان قرباً منه أو بعداً عنه، تصديقاً له أو تكذيباً، استجابة له أو تحدّيا. يقول سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ،﴾ (الأنفال: ٥٣) فالإنسان نفسه هو منطلق التغيير وفق هذه السنن والقوانين، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ.﴾ (الرعد: ١١)

وهذه السنن لها أثر كبير في عملية إعمار الكون، فقد دعا الوحي -مثلا- إلى السير في الأرض للاعتبار فيما آلت إليه أحوال الأمم السابقة التي كفرت بآيات الله وكذّبت رسله، يقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ.﴾ (غافر: ٢١) فقوّتهم المادية، وآثارهم التي شيّدوها أصبحت خبراً بعد عين، فالحفاظ على منجزات الأمّة، أيّ أمّة لا يتمّ إلا بتصديق ما جاءت به الرسل، وأيّ عمارة للكون تستند إلى التكذيب والتحدّي لرسالات الله، فإنّ تلك العمارة معرضة للانهيار والزوال.

إنّ الأخذ بأسباب القوّة الماديّة من ضرورات الإعمار، فإعداد كلّ مظاهر القوّة العسكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، إضافة إلى قوّة الإيمان، وما له من مظهر يتجلى في العبادة والأخلاق والسلوك ... كلّ أولئك يكسب المجتمع قوّة وتماسكا وتكافلا، فسنّة الإعداد تبعث على عمارة الكون، يقول سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ؛﴾ (الأنفال: ٦٠) وتتطلب معرفة صهر الحديد لصناعة السلاح، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ.﴾ (الحديد: ٢٥) وتحتاج إلى معرفة قوانين الكيمياء لتشكيله، وتحتاج إلى توظيف قوانين الفيزياء والرياضيات

لاستخدامها في إنتاج القوى اللازمة لردع الأعداء تحقيقاً لتوازن القوى والرعب. إنّه لما تقاعس المسلمون عن سنّة الإعداد للأخذ بكل أسباب القوّة، أصبحوا عالة على الأمم في الدفاع عن أنفسهم.

إنّ "المنهج القرآني منهج فريد في إعادة إنشاء النفوس، وتركيبها وفق نسق الفطرة الخالصة؛ حيث تجدها متسقة مع الكون الذي تعيش فيه، متمشية مع السنن التي تحكم هذا الكون في يسر وبساطة، بلا تكلف ولا تعمّل. ومن ثم تستشعر في أعماقها السلام والطمأنينة الكبرى؛ لأنها تعيش في كون لا تصطدم مع قوانينه وسننه ولا تعاديه ولا يعاديها متى اهتدت إلى مواضع اتصالها به، وعرفت أنّ ناموسها هو ناموسه. وهذا التناسق بين النفس والكون، وذلك السلام الأكبر بين القلب البشري والوجود الأكبر ينبع منه السلام بين الجماعة، والسلام بين البشر، وتفيض منه الطمأنينة والاستقرار."[٤١] وهذه هي الثمرة العظمى لإعمار الكون، فالإنسان يكتشف نفسه، ويعرف مكانته بقدر ما يكتشف من سنن كونية واجتماعية انتظمت هذا الوجود بأسره، وتلك السنن تهيّئ له مجالاً واسعاً في التعامل الآمن مع هذا الوجود، ومعرفة أسراره وسننه من أجل إعمار آمن وراشد للكون.

والسنن التسخيرية واقعة ضمن السنن الإلهية ذات الصلة بالكون؛ ذلك أن تسخير ما في الكون هو أحد مهامّ الإنسان في الحياة، ويعني البحث في وجوه الانتفاع ممّا ذلّله الله تعالى للإنسان في الكون وتطويعه وتوظيفه بالعمل الدؤوب الهادف، فالعمل ركن من أركان الشخصية المؤمنة، ومن دونه تسقط دعامة مهمّة من دعائم هذه الشخصية، وينعكس سلباً على الإيمان من حيث مصداقيته في أرض الواقع. وممّا يستند إليه العمل ويتوافر فيه تلك الدّواعي الإنسانية من صلة رحم، وإغاثة ملهوف، وإطعام جائع،

[٤١] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٦٦٥.

وسدّ حاجة فقير ... فضلاً عن الدواعي الاقتصادية بطلب الرزق وكسب العيش، فالموجّه الحقيقي للعمل والمرشد له هو الدّين الذي عدّ الدّواعي والحاجات الإنسانية مطلباً أساسياً، ومقصداً ضرورياً للعمل الصالح. وبهذا العمل المنهجي الهادف تستطيع الأمّة أن تثوّر كنوز الأرض وأسرارها؛ لتحقّق أهدافها، وتؤدّي واجباتها.

لقد كان تسخير الكون للإنسان لأجل وجوده، وقد بُني الكون بالقدرة الإلهية على قوانين كميّة وكيفية تناسب تماماً الكيان الإنساني في وجوده ابتداء، فكأنّما هو صنع لاستقبال الإنسان؛ فتسخير الشمس والقمر إشارة إلى إعداد الكون كميّا؛ ليناسب وجود الإنسان؛ وتسخير الليل والنّهار إشارة إلى إعداده كيفيّا لذلك. كذلك سخّره لاستمرار الحياة الإنسانية؛ فقوانين الكون مذللة لاستقبال الوجود الإنساني ولحياته وسيرورتها، ولتحقيق غايتها.[٤٢]

إنّ تسخير المظاهر الكونية والمخلوقات، لا يتوقف عند حدود الانتفاع المادي فحسب، بل يلمح الشيخ البقاعي غرضا آخر له؛ إذ يقول: "كلّ ذلك -التسخير- ليصرف تعالى خوف الخلق ورجاءهم عن الأفلاك والنجوم المسخّرة إلى المسخّر القاهر فوق عبادة"[٤٣] فالتسخير يقود إلى مبدأ التوحيد الأعظم الذي هو ثمرة هذا الإعمار الواعي للكون، ولأنّه نعمة تذكّر بالمنعم سبحانه، وأنّه واحد أحد.

إنّ استثمار ما سخّره الله تعالى يعدّ من فروض الإعمار، وهو تكليف يُسأل عنه الإنسان يوم القيامة، ففي الحديث: "يؤتى بالعبد يوم القيامة، فيقول الله له: ألم أجعل لك سمعاً وبصراً ومالاً وولداً، وسخّرت لك الأنعام والحرث، وتركتك ترأس وتربع،

---

[٤٢] انظر : النجار، **الإنسان والكون**، مرجع سابق، ص٢٤-٢٦.

[٤٣] البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ج٣، ص٣٥٢.

فكنت تظنّ أنّك ملاقي يومك هذا ؟ فيقول: لا، فيقول له: اليوم أنساك كما نسيتني."[٤٤] يعني: ألم أجعلك رئيساً مطاعاً، ففي الحديث إشارة إلى أنّ التقصير في الانتفاع مما سخّر الله تعالى صفة من يكذّب بلقاء الله يوم القيامة، ولا يهتدي إلى وحدانيته. إنّ كلّ هذه المسخّرات ينبغي أن تكون عوناً للإنسان في أداء مهامّه في الأرض، لا أن تكون عبئاً، له تبعات ثقيلة عليه. وبناء على ذلك ينبغي أن يكون التسخير باباً عظيماً من أبواب الشكر والثناء والحمد لله ربّ العالمين، والتصدّيق بما جاء به الوحي من هداية وإرشاد.

وقد يقول قائل: إنّ أبناء الثقافات الأخرى قد أحسنوا استثمار ما في الكون، واستطاعوا أن يقطعوا أشواطاً بعيدة في اكتشاف أسراره، وتذليل سبل العيش الرغيد للإنسان، والتفنن في توفير وسائل الراحة وسبل السعادة ؟ والجواب: أنّ هذا صحيح، ولقد استطاعوا أن يحقّقوا ما لم يخطر على بال القرون الأولى، وسوف يتوقع منهم أن يقطعوا أشواطاً أخرى في استثمار ما في الكون، برّه وبحره وجوّه. كلّ هذا حقّ لا مرية فيه، وقد تفوّقوا على المسلمين بفارق هائل، وما ذلك إلا للأزمات العديدة التي يعيشها العقل المسلم المعاصر، لكن -مع ذلك كلّه- لا يمكن أن تكون قراءة هذه الأمّم لكتاب الكون قراءة صحيحة؛ لأنّها -بكلّ وضوح- قراءة منقطعة عن أهم مصادر المعرفة وهو كتاب الوحي، بعيدة عن هدايته، فهي قراءة عوراء للكون، وهي قراءة سطحية لظاهر الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة معرضون. وهذا يؤدّي إلى مفاسد كثيرة على صعيد الأخلاق والقيم والسلوك، فلن يورث هذا الاستثمار حياة عادلة

---

[٤٤] الترمذي، محمد بن عيسى. **السنن**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، كتاب صفة القيامة، باب منه. ج٤، ص٦١٨، ح٢٤٢٨. وقال: هذا حديث صحيح غريب.

للنّاس، بل تسود حياة هؤلاء شريعة الغاب، فيزداد الفقير فقراً، والغنيّ ثراء، ويأكل القويّ الضعيف، وتلتهم الأقلية المتنفّذة حقوق الأكثرية الكادحة الغافلة.

ولقد تحوّلت هذه القراءة -في ظلّ انعدام توجيه الوحي- إلى تدمير لموارد الطبيعة، واستنزاف بشع لخيراتها، واعتداء صارخ عليها، واغتصاب بشع لحقوق الأجيال القادمة، وما لها من حقّ في هذه الموارد، ليُشبِع إنسان هذه الحضارة نهمه وجشعه وطمعه، ويحرم الأجيال القادمة من الحياة الآمنة، ومثال ذلك دخول المواد الكيميائية عنصراً أساسياً في صناعة المواد الغذائية، وما جرّ إليه ذلك من انتشار أمراض عديدة كالسرطان. إنّ الإنسان الجشع يرغب بانتاج زراعي هائل بأقلّ كلفة، وأقلّ جهد، وأفحش ثمن، ولو كان ذلك على حساب حياة النّاس!! ذلك أنّه يرغب بإنتاج زراعي في المختبرات. إنّ الوحي يقرر أنّ حفظ النفس من مقاصد الإسلام الكبرى؛ لذلك لا يمكن التعامل مع الكون بهدف الإضرار؛ لأنّه لا ضرر ولا ضرار.

٢. مظاهر إعمار الكون:

أ. العناية بالبيئة:

نعني بالبيئة الأرض التي يمشي عليها الإنسان، والتراب الذي يزرعه، والهواء الذي يتنفسه، والماء الذي يشربه، والأنهار التي تمشي من تحته، هي الأرض التي تقلّه، والسماء التي تظله، والجوّ الذي يحلّق فيه بما توصّل إليه من علم ومعرفة. وتعدّ المحافظة عليها والعناية بها، وسيلة من وسائل إعمار الكون، ومظهراً من مظاهره. فقد دعت نصوص الوحي وقواعد الشريعة إلى المحافظة عليها والعناية بها، ويعدّ الاعتداء عليها إفساداً لوجوه الانتفاع بما بثّه الله فيها من آلاء ونِعَم. وجاءت رسالات الأنبياء تنهى عن الإفساد في الأرض، قال تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ

الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ.﴾[٤٥] (البقرة: ٦٠)

وبيّنت هذه النصوص كيفية العناية بها، وحثّت على الزراعة وتشجير الأرض منعاً للتلوّث، ففي قوله ﷺ: "ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة."[٤٦] "أي: أنّ أجره مستمر ما دام الغرس أو الزرع مأكولا منه، ولو مات زارعه أو غارسه، ولو انتقل ملكه إلى غيره."[٤٧] فهو له عبادة وصدقة جارية إلى يوم القيامة. بل إنّ نصوص الوحي تذهب إلى أبعد من ذلك، فقد قال رسول الله ﷺ: "من أحيا أرضاً ميّتة فهي له... ."[٤٨] والأرض الميتة هي "الأرض الخراب التي لا مالك لها ولا عمارة بها، وإحياؤها عمارتها."[٤٩] ففي إعادة الخضرة إلى الأرض الجرداء تزيين للبيئة، وبثّ للجمال فيها، وتنقية لجوّها وهوائها من التلوّث، فضلاً عن وجوه الانتفاع الأخرى مما يدخل في عجلة الإنتاج والاقتصاد والتنمية.

وفي رسالة أبي بكر إلى بعض أمرائه: "... ولا تقطعنّ شجراً مثمراً، ولا تخربنّ عامراً، ولا تعقرنّ شاة، ولا بعيراً، إلا لمأكلة. ولا تحرقنّ نحلا، ولا تفرّقنّه... ."[٥٠] حتى

---

[٤٥] وانظر: سورة الأعراف: الآيات: ٧٤-٨٥.

[٤٦] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، تحقيق مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٧م، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس ...، ج٢، ص٨١٧، حديث رقم٢١٩٥.

[٤٧] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، الرياض: نشر دار الإفتاء السعودية، د.ت.، ج٥، ص٤.

[٤٨] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **السنن**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، كتاب الخراج، باب في إحياء الموات، ج٢، ص١٩٤، حديث رقم ٣٠٧٣.

[٤٩] انظر: المناوي، محمد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٢م، ج٦، ٣٩.

[٥٠] مالك بن أنس الأصبحي، **الموطأ**، تصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥١م، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء... ج٢، ص٤٤٧، ٤٤٨، حديث١٠.

النحل لا يجوز حرقه أو تفريقه؛ لأنّه اعتداء على البيئة، وحرمان للإنسان مما وهبه الله تعالى، فالمحافظة على البيئة تشمل فيما تشمله حفظ الثروة الزراعية والحيوانية، وما لها من أثر في التنمية، وما لها من انعكاس على بيئة الإنسان وحياته.

كما لا يصح تلويث الماء وإفساده بأي أسلوب أو طريقة، ففي الحديث "نهى النبيّ ﷺ عن البول في الماء الراكد،"[٥١] فكيف بمخلفات المصانع الكبرى التي تقذف نفاياتها السامّة في المياه العذبة والمالحة، فحرمت الإنسان من الانتفاع بماء النهر وسمك البحر؟!

ولا يصح كذلك تلويث البيئة بمخلّفات الإنسان وفضلاته، ففي الحديث قوله ﷺ: "اتّقوا الملاعن[٥٢] الثلاث: البراز في الموارد-جانب النّهر-، وقارعة الطريق، والظلّ."[٥٣] وفي هذا اعتداء على البيئة، ونشر للأمراض والروائح الكريهة فيها، وانظر اليوم ما يحدّثه النّاس في المتنزهات العامّة من إلقاء للنفايات والقاذورات، حتى التدخين في الأماكن العامّة؛ إذ يحدث فساداً في الصحّة والبيئة. وإذا كان النبيّ ﷺ قد نهى عن أكل الثوم والبصل ثمّ الذهاب إلى المسجد، وكان حين يجد ريحهما من رجل أمر به فأخرج إلى البقيع.[٥٤] خشية أن يتأذّى النّاس برائحة فمه؛ فكيف برائحة الدّخان الكريهة التي تبعث السموم في كلّ مكان!! إنّ الإنسان حين يفقد الإحساس بهذه المعاني يفقد ثقافته وتراثه، ليعيش بعدها في العراء لا شيء يستره، ولا ستر يحفظه، ولا ستر إلا بتقوى الله والعمل الصالح.

---

[٥١] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، ج١، ص٢٣٥، ح٩٤.

[٥٢] جمع ملعنة، وهي الفعلة التي يُلعن بها فاعلها كأنّها مظنة للعن، ومحلّ له. انظر:
- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: محمود الطناحي، بيروت: المكتبة الإسلامية، د.ت.، ج٤، ص٢٥٥.

[٥٣] أبو داود، **السنن**، مرجع سابق، كتاب الطهارة، باب المواضع التي نهي عن البول فيها، ج١، ص٥٤، ح٢٦.

[٥٤] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب المساجد، باب نهي من أكل ثوماً أو بصلاً، ج١، ص٣٩٦، ح٥٦٧.

وفي سياق الحفاظ على البيئة الطبيعية وما فيها من حيوان وطير، وردت جملة من نصوص الوحي تؤكد هذه المعاني، وتؤكد سبق الإسلام إلى المناداة بمفهوم المحميات الطبيعية بصورة أكثر شمولاً مما تعارفت عليه البشرية اليوم، من حيث إنّه لا يقتصر على حماية الطير أو الحيوانات فحسب، بل يشمل أموراً كثيرة. لقد جعل القرآن مكة محمية طبيعية، ونهى عن الصيّد فيها، وهي البلدة التي حرّمها الله، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ.﴾ (المائدة: ٩٥) وجعل الرسول ﷺ المدينة المنوّرة محمية طبيعية، فقال: "اللهمّ إنّ إبراهيم حرّم مكة، وإنّي أحرّم المدينة، حرام ما بين حرّتيها، وحماها كلّه، لا يختلى خلاها -لا يقطع نباتها-، ولا ينفّر صيدها، ولا تلتقط لقطتها إلا لمن أشار بها، ولا تقطع منها شجرة، إلا أن يعلف رجل بعيره، ولا يحمل فيها السلاح لقتال... ."[٥٥] حتى إنّ بعض الرواة يقول: يجد أحدنا في يده الطير، فيفكّه من يده ثمّ يرسله.[٥٦]

وقد نهى عن إيذاء الطير، فقد روى عبد الله بن مسعود: "كنّا مع رسول الله ﷺ في سفر، فانطلق لحاجته، فرأينا حمّرة معها فرخان، فأخذنا فرخيها، فجاءت الحمّرة فجعلت تفرش، فجاء النبيّ فقال: من فجع هذه بولدها؟ ردّوا ولدها إليها."[٥٧] فأيّ ذوق رفيع وصلت إليه حضارة الإسلام في تعاملها مع أفراد الكائنات، بل أضعف المخلوقات!

واستنبط العلماء كثيراً من القواعد الفقهية التي يمكن أن توظّف في المحافظة على البيئة، مثل: "لا ضرر ولا ضرار"، و"الضرر يدفع قدر الإمكان"، و"الضرر يزال"، و"الضرر لا يزال بمثله"، و"الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخف"، و"يتحمل الضرر

---

[٥٥] ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند**، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج١، ص١١٩.
[٥٦] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الحج، باب الترغيب في سكنى المدينة. ج٢، ص١٠٠٣، ح٤٧٨.
[٥٧] أبو داود، **السنن**، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب في كراهية حرق العدو بالنار، ج٣، ص٥٥، ح٢٦٧٥.

الخاص لدفع الضرر العام"، و"درء المفسدة أولى من جلب المنفعة."[٥٨] كلّ هذه القواعد تساهم في المحافظة على البيئة، وتدفع الضرر والأذى عنها، مما يمنع تآكلها بفساد الرقعة الصالحة للحياة من الأرض.

ب. الحفاظ على موارد الكون:

من المظاهر المهمّة في إعمار الكون المحافظة على موارده، فلا يصح التعرّض لما فيه بالإتلاف أو التدمير، كما لا ينبغي استنزاف ما فيه من خيرات دون التفكير بحقوق الأجيال القادمة من هذه الخيرات والموارد. لقد حذّر القرآن من كلّ سلوك يؤذي موارد الطبيعة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ*وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ.﴾ (البقرة: ٢٠٤-٢٠٥) قال أبو حيان: "لأن الإفساد شامل يدخل تحته إهلاك الحرث والنسل، ولكنه خصّهما بالذكر لأنهما أعظم ما يحتاج إليه في عمارة الدنيا، فكان إفسادهما غاية الإفساد."[٥٩]

لقد دعت نصوص الوحي إلى المحافظة على أهمّ مورد لحفظ النوع البشري، أي: حفظ النسل، فقال الرسول ﷺ: "تزوجوا الودود الولود، فإنّي مكاثر بكم الأمم."[٦٠] وبما أنّ البناء العمراني يقوم على الإنسان الذي هو محور الكائنات، فالزواج من التي هي مظنّة الولادة مقصد هادف، وفيه ضمان لعمارة الأرض. ولا يتوقف الحفاظ على العنصر البشري عند هذا الحدّ، بل لا بدّ من التربية والتعليم، ليكون الإنسان في ظلّ هذا الإعمار إنساناً فاعلاً ومنتجاً، معتمداً على نفسه، لا عالة على الآخرين.

---

[٥٨] البورنو، محمد صدقي. **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م، ص٧٧-٨٥.

[٥٩] الأندلسي، أبو حيان. **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٨.

[٦٠] أبو داود، **السنن**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، ج٢، ص٢٢٠، ح٢٠٥٠.

وفي سياق الحديث عن مورد المال الذي هو عصب الحياة وقوامها، وردت جمهرة هائلة من نصوص الوحي تدعو إلى الحفاظ عليه، وتبيّن النظرة الحقّ إليه، ومنها أن المال مال الله، والإنسان مستخلف فيه، قال تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ.﴾ (الحديد: ٧) وقال تعالى: ﴿وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ.﴾ (النور: ٣٣) ومنها ضرورة إنفاق المال وعدم كنزه ليعمّ نفعه على الآخرين، فهو وسيلة لا غاية، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.﴾ (التوبة:٣٤) ومنها إنّه وسيلة إلى التكافل الاجتماعي، قال تعالى: ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ.﴾ (البقرة: ١٧٧) ومنها ضرورة تحصيله بطرق مشروعة، وإنفاقه في سبل مشروعة، قال تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.﴾ (البقرة: ١٨٨)

إلا أن المال فتنة وابتلاء، فيجب أن لا يتحوّل إلى غاية، قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ.﴾ (الأنفال: ٢٨) ومن ثم فإن من الضروري استثماره بالحلال والابتعاد عن الحرام، كالربا وغيره، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ،﴾ (البقرة: ٢٧٨) والحجر على كلّ من لم يحسن التصرّف بالمال كالصغير والسفيه والمعتوه والمجنون، قال تعالى: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً،﴾ (النساء: ٥) والاعتدال في الإنفاق دون إسراف أو تقتير، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً.﴾ (الفرقان: ٦٧)

والماء من أهمّ الموارد التي منحها الله تعالى للإنسان، فهو مادّة الحياة، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ.﴾ (الأنبياء: ٣٠) فالمحافظة عليه مظهر من مظاهر الإعمار، فلا يصح هدره وإفساده بالاستخدام الزائد عن الحاجة، حتى لو كان ذلك في مقاصد مشروعة، كالوضوء والاغتسال وغير ذلك. وهو نعمة يجب

شكرها بالطاعة، بل إنّ الاستقامة على أمر الله تعالى مجلبة للمزيد من هذه النعمة، يقول سبحانه: ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً.﴾ (الجنّ: ١٦) كذلك نعمة الماء تذهب بالمعصية والكفر، كما أخبر سبحانه بقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ،﴾ (المؤمنون: ١٨) قال القرطبي: "وهذا تهديد ووعيد، أي: في قدرتنا إذهابه وتغويره، ويهلك الناس بالعطش، وتهلك مواشيهم."[٦١] فاستخدام هذه الموارد في ضوء الشرعة والمنهاج، يعبر عن شكر المنعم سبحانه، وبه تدوم النعم.

ج. الاقتصاد والتدبير:

يعد الاقتصاد والتدبير من المظاهر المهمّة في إعمار الكون، والانتفاع الهادف مما سخّر الله فيه، ونعني بالاقتصاد "الاعتدال في العمل من غير غلوّ ولا تقصير، وأصله: القصد، وذلك لأنّ من عرف مطلوبه، فإنّه يكون قاصداً له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب، أمّا من لم يعرف مقصوده، فإنّه يكون متحيّراً، تارة يذهب يميناً، وأخرى يساراً، فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدّي إلى الغرض الصحيح."[٦٢]

ومن الاقتصاد الاعتدال في الإنفاق، والموازنة بين الدّخل والإنفاق، وبين الوارد والصادر. وهو -كذلك- حالة من التوسط والاعتدال في الإنفاق بين الإسراف والتقتير، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً.﴾ (الفرقان: ٦٧)

إنّ الاقتصاد -في ظلّ نصوص الوحي- سلوك يتّمثل في تصرّفات الفرد والأمّة، من حيث تلبية حاجاتها الاستهلاكية، من طعام وشراب ولباس، وسكن وأثاث ومتاع، وغير ذلك من الحاجات. لقد تولّدت في البيئة الإسلامية مصطلحات لا نظير لها في

---

[٦١] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٢، ص١١٢.
[٦٢] الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٢، ص٥٠.

لغات أهل الأرض أو سلوكهم، كمصطلح الزهد والقناعة التي قامت على أساس الإيمان بالله واليوم الآخر. وإذا كان الإسراف يعني التوسّع في طلب المباح إلى حدّ الإفراط، فقد قابله الزهد والقناعة، ليرتفع الإنسان من حال التبعية للمادّة والشهوة، إلى حالة من الزهد والسموّ، ليغلب عقله وإرادته على شهوته، فيرقى الإنسان في سلّم الكمال.

ولقد قرر القرآن أساساً مهمّاً في جانب تلبية حاجات الجسم من الزينة والأكل والشرب، فقال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.﴾ (الأعراف: ٣١) هذا التوجيه يعدّ أساساً مهمّاً في التعامل مع الكون؛ إذ إنّ أهم مظاهر الانتفاع منه تتمثل في اتخاذ الزينة والأكل والشرب، لذلك ينبغي الاقتصاد فيها؛ لأنّ في التبذير والإسراف اعتداء عليه، باستتراف موارده وخيراته؛ إرضاء لطمع النفس الإنسانية وجشعها. "إنّ الإسراف ينتج عدم القناعة، أي: الطمع، أما الطمع فيخبت وهج الشوق والتطلع إلى العمل، ويقذف بالإنسان إلى التقاعس والكسل، ويفتح أمامه أبواب الشكوى والحسرة في حياته حتى ليجعله يئن دوما تحت مضض الشكوى والسأم. كما أنّه يفسد إخلاصه، ويفتح دونه بابا للرياء والتصنّع، فيكسر عزّته، ويريه طريق الاستجداء والاستخذاء. أما الاقتصاد فإنّه يثمر القناعة، والقناعة تنتج العزّة، كما أنّه يشحذ الشوق بالسعي والعمل، ويحثّ عليهما، ويسوق سوقا إلى الكدّ وبذل الجهد فيهما."[٦٣] ولذلك فإنّ الإسراف والتبذير يوّلدان عند الإنسان الشرّه في استتراف موارد الكون وتدميرها بالاستهلاك غير المنضبط لها. ولربما هذا هو السبب الذي حوّل إفريقيا إلى صحاري قاحلة بعدما كانت جنات خضراء!

وقد حذّرت نصوص أخرى من الانبساط التام في التّنعم بمتاع الحياة الدنيا على حساب واجبات أخرى، ففي الحديث قوله ﷺ: "والله ما الفقر أخشى عليكم، ولكنّي

---

[٦٣] النورسي، **اللمعات**، رسالة الاقتصاد، مرجع سابق، ص٢٢٢.

أخشى عليكم أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على الذين من قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتهلككم كما أهلكتهم."[٦٤] فتحويل الدنيا إلى ساحة تنافس، يحوّلها من كونها وسيلة إلى كونها غاية من الغايات، وهدفاً مقصود بحدّ ذاته. إنّ أهم ما ينبغي السعي إلى تحقيقه في الحياة، هو تدبير شؤون الخلق وتلبية حاجاتهم للوصول إلى الأمن الاقتصادي، والاجتماعي، والنفسي، والوظيفي، بحسن استغلال موارد الطبيعة واستثمارها، وتحقيق العدالة في توزيعها بين النّاس.

إنّ الاستهلاك غير المحدود في سلوك النّاس ولّد مشكلات عديدة، من أهمها رفع الأسعار، وشيوع ظاهرة الدّيْن ليلبي حاجاته غير الضرورية، فيستدين ولا يستطيع السّداد، فيتأزم نفسياً، ويريق ماء وجهه تحت كل نعل، ويقع تحت وطأة البنوك، وربما يضطر إلى الكذب والسرقة، وربما يعطي صكوكاً نقدية بلا رصيد، وربما يؤدّي هذا الفعل إلى اقتراف جرائم و جنايات. وهذا يؤدي إلى موت الفضيلة والمروءة والأخلاق. أمّا إذا أصبح الدّيْن ظاهرة متفشية على مستوى مجموع الأمّة، فهذا من شأنه أن يحدث "تّضخما اقتصاديا"، وينشأ عنه فقدان العملة لقيمتها؛ لأنّ المال يلهث وراء البضاعة والإنتاج فلا يجدهما في الأسواق، فترتفع الأسعار، وربما تقل الجودة. والإنسان لا يفكر بمقاطعة ما هو غالٍ حتى تكسد بضاعته.

ومن أهم القضايا في التعامل مع موارد الطبيعة، التوجّه نحو حفظ حقوق الأجيال القادمة، فإذا كان هناك مخزون من المياه الجوفية، فلا يصح استنزافه دون التفكير بحقوق الأجيال القادمة، وحقّها فيه. وإذا كانت هناك آبار نفطية، فلا يصح استنزافها وبذلها للمستثمرين الطامعين من الأجانب بثمن بخس دراهم معدودة، وحرمان الأجيال القادمة من هذه النعمة التي وهبها الله سبحانه، حتى لا تأتي الأجيال القادمة فتلعن

---

[٦٤] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الزهد، ج٤، ص٢٢٧٣-٢٢٧٤، ح٢٩٦١.

آباءها وأجدادها، وحكامها وزعماءها. وإذا كان الفلاح البسيط قد قال يوماً: "زرعوا فأكلنا، ونزرع فيأكلون" فهو بذلك جدير بكل احترام وتقدير؛ لأنّ عقليته قد أسفرت عن إحساس كبير بالمسؤولية تجاه الأبناء والأحفاد وأحفاد الأحفاد على ضآلة حظّه من العلم والمعرفة، وإنّه أولى بمن أوتي حظاً من العلم والمعرفة، أن يجعل من هذه العبارة منهاجاً منضبطاً في التعامل مع موارد الطبيعة وخيراتها.

ومثل هذا يقال في الحفاظ على غابات الأرض التي تعدّ مكيّفات هواء للبشرية، فلا تقطع شجرة للصناعات الخشبية إلا بزرع شجرة أخرى مكانها، لئلا تزحف الصحراء على أرض تلك الغابات فتأكلها، وتفقد الأجيال القادمة حقّها في الهواء والبيئة النقيّة. كذلك لا يجوز تدمير الأرض بإجراء تجارب نووية أو بيولوجية عليها، فتؤدّي إلى حرمان الأجيال القادمة من حقّهم في استثمارها.

بهذه الفلسفة، وهذه القيم، وهذه الوسائل تتمظهر في ضوء نصوص الوحي فرضية إعمار الكون، ويظهر من خلال ما تقدّم موقع الإنسان ومحوريته في هذا الإعمار، الذي أصبح عقيدة راسخة بالنسبة له، وذلك ما هدف الوحي إلى تحقيقه.

خاتمة:

إنّ المقصود بالإعمار هو كلّ عمل إنساني في هذا الوجود متصف بالصلاح والإصلاح مادياً كان أو معنوياً، يهدف إلى تحقيق العبودية لله تعالى، والقيام بواجب الخلافة في الأرض. ولا يمكن أن تتم هذه العملية بنجاح، إلا في ضوء رؤية كلية صحيحة للإنسان والكون والحياة، مستمدّة من حقيقة الوحي الخاتم، أيّ: في ضوء الشرعة والمنهاج.

لقد كان إعمار الكون فريضة يصعب فصلها عن مهام الإنسان الأخرى في هذا الوجود، على الرغم من لغة "ذم الدنيا" التي حاولت أن تجد لها مكانا في الفكر

الإسلامي. وهو في الوقت نفسه ضرورة تتّجه بالإنسان نحو غاية الوجـــود الأعظـــم، وهي معرفة الله تعالى، والكون مخبر صادق عن هذه المعرفة، ومعين لا ينضب من دلائل الوحدانية. وعلاقة الإنسان به هي علاقة توافق وانسجام، لا علاقـــة هيمنـــة وقهـــر واستبداد. وللإنسان تميز عنه بالرفعة والاستعلاء، فكل ما فيه مسخّر له.

إنّ القرآن لم يحدّد تفاصيل هذا الإعمار، ولكنه توجّه إلى إصلاح الإنسان نفسه؛ فصلاح الإنسان إصلاح للكون، وفساده إفساد له، ومن هنا يفهم سرّ حملة القـــرآن على الكفر والشرك والنفاق، من حيث كونها (الكفر، الشرك، النفاق) تدميراً للكـــون والحياة، ومن حيث إنباؤها عن انعدام التصوّر الحقّ إزاء كلّ قضايا الوجود.

إنّ الاقتصار على الإعمار المادي للكون ينطوي على مخاطر كبيرة؛ لأنّه يعبّر عـــن أنّ الإعمار تحوّل إلى غاية تهيمن على كيان الإنسان وحياته. وقد اندثرت حضارات، وهلكت أقوام لم يكن لها ذنب سوى أنّها عمّرت الظاهر وأفسدت البـــاطن، ظـــاهر الحياة، وباطن الإنسان. إنّ تشريعات القرآن هي التي مثلت غايات نهائية إلى إعمـــار الكون كفرضية الزكاة مثلا، فالزكاة لا تتأتى إلا بعد استثمار للمـــال في صـــناعة أو زراعة أو تجارة حتى لا يتوهمن أحد بأنّ وسائل الإعمار تلك، من صـــناعة وزراعـــة وتجارة هي غايات مقصودة لذاتها، فالغاية هي امتثال أمر الله، وتلك وسائل تقود إليه. وقد أظهرت نصوص الوحي أنّ مهام الإنسان المتمثلة في: الخلافة، والعبادة، والأمانة، والعمارة، والشهادة، تتضافر وتتداخل من أجل تحقيق عمارة راشدة للأرض والحيـــاة والإنسان.

وتمظهرت عملية الإعمار في وسائل عديدة : كالعلم الذي له قدرة على تحديـــد الحقيقة وحلّ المشكلات وفعاليته في تحقيق الجديد، وتغيير الأوضاع والانتقال بها نحـــو الأفضل والأقوى. والتفكر الذي يتيح قدراً أكبر في التعرّف على الكون وتحديد غايته، وهو وسيلة مهمة لتطوير قدرات الإنسان ومواهبه؛ لتستثمر في عملية الإعمار، فالتفكر يمثل مخطّطاً هندسياً دائم التطوّر لإعمار الكون. واكتشاف السنن الإلهية، يمثل عمليـــة بحث مستمرّة عن قوانين الله تعالى في هذا الكون، ومن خلالها يســـتطيع الإنســـان أن

يفسّر نظام الكون وحركته، وحركة التاريخ وسلوك الأمم والمجتمعات، فيأخذ بأسباب القوّة، ويبتعد عن عوامل الضعف وأسباب الانهيار.

واستثمار مبدأ التسخير، يتيح للإنسان الخليفة في الأرض أن يوظّف كل موارد الكون لنفع الإنسان وسعادته، فليس ثمّة محظور في ذلك الاستثمار. والعناية بالبيئة لتكون المرتفق الآمن للإنسان مظهر آخر، فتدميرها إفساد لنظام الكون، وهدم لعملية الإعمار، وحرمان الإنسان مما سخر الله له وأنعم عليه. والحفاظ على موارد الكون، والاستخدام الآمن لها من شأنه أن يحفظ الاستقرار والتوازن في عملية البناء. وأهم ما في حفظ الموارد حفظ النفس والنسل والمال التي تشكل قوام مادة الإعمار. والاقتصاد والتدبير في استخدام موارد الكون يتيح لها البقاء لتلبية حاجات الأفراد والمجتمعات، كما يتيح لها تلبية حاجات الأجيال القادمة. كلّ تلك مظاهر تتجلى فيها عملية إعمار الكون.

النظر العقلي وأثره في تزكية النفوس
مقدمة في ضرورة بناء علم التزكية على الحقائق الثابتة

معاذ سعيد حوى*

مقدمة: إشكالات غياب الفكر في علم التزكية

علم تزكية النفس من العلوم المهمة التي بعث لأجلها النبي ﷺ ﴿ويزكيكم﴾ وهذا العلم فيما آل إليه بعد النبي ﷺ هو كسائر العلوم؛ منه صواب راجع إلى الحق الذي شرعه الله ورسوله ﷺ، ومنه خطأ ودخن وانحراف دخل عليه، وقد شكل هذا الخطأ والانحراف إشكالات وموروثات عَقَّدَت علم التزكية من جانب، وأخرجته عن شموليته من جانب آخر، وقَصَرته على جوانب معينة في النفس، وعلى جوانب معينة في أعمال الإنسان. وعلم التزكية في الأصل يطهر النفس، ويرقيها في كل جوانبها، في صفاتها وأعمالها وظاهرها وباطنها.

كما شكلت الانحرافات التي دخلت علم التزكية حاجزاً دون طلب علم التزكية الصحيح الشرعي، فنَفَر كثير من الناس من التزكية جملة، خوف الوقوع فيما دخل على علم التزكية من أخطاء وباطل وانحراف.

ومن أعظم الأخطاء التي أصابت علم التزكية: الادعاء بأنه أذواق لا علاقة للعقل والعلم بها، وهذه قضية خطيرة ليست من الصواب في شيء، وهي تفتح باب الهوى والدعوى، وتفتح باب المزيد من الانحراف عن الحق، فكان لا بد من التحذير من ذلك، وبيان مدى ارتباط العقل ونتائجه الفكرية بسائر أمور التزكية.

وعلم التزكية حينما ابتعد عن العقل والمنطق الصحيح السليم الشرعي، فَقَد الضوابط والقواعد التي تحفظه عن الانحراف وتسدد مسيرته، فلا بد من بيان ارتباط

* دكتوراه في الفقه وأصوله، محاضر غير متفرغ في الجامعات الأردنية. muaz_hawa@hotmail.com

السلوك والتزكية في كل مراحلها، وأطوارها، وأعمالها، وأحوالها، وثمراتها، بالعقل والفكر الصحيح، والحقائق المعقولة.

وأهم المعقولات التي يدركها العقل هي التي تسمى العقائد، وتسمى الحقائق، وتسمى العلم الثابت اليقيني، وهي تشكل الأصل والأساس لكل شيء في حياة الإنسان، فمن كانت عقائده منحرفة لانحراف الفكر والعقل عنده، ضل في حياته وشؤونه كلها بقدر انحراف عقائده. ومن كانت عقائده سليمة تمثل الحقائق الثابتة، الناشئة عن فكر سليم، ورجوع إلى الوحي الذي يخضع له العقل السليم، ويشهد له بالصحة، من كانت عقائده كذلك كان أهلاً للاستقامة والتزكية في نفسه، وسائر شؤونه.

وليس مقصودنا حينما نتكلم عن النظر العقلي أن نتحدث عن ذات العقل، وإنما نتحدث عن نتائج استعمال العقل، وهي تلك المعقولات والمدرَكات والأفكار والعقائد والحقائق التي يدركها العقل وينتجها بفكره ونظره.

ولا يجوز أن يتوهم من عنوان البحث أن النظر العقلي حاكم على الشرع، ولا أنه غير الشرع الصادر عن الوحي، وإنما من المقررات الثابتة عند جميع العقلاء والمؤمنين والعلماء، أن الشرع لا يمكن أن يكون مخالفاً للحق المعقول، وأن العقل لا يمكن أن يكون مخالفاً للشرع المنقول، وما كان متخالفاً أو متناقضاً في ظاهره، فهو راجع إلى توهم المناقضة الناتجة عن خطأ في نسبة شيء إلى الشرع وهو ليس منه، أو خطأ في نسبة ذلك الشيء إلى العقل وهو ليس منه، أي ليس من نظره وفكره الصحيح. فالعقل يوصل إلى كثير من الحقائق المطلوبة، لكنه محتاج إلى الشرع في تكميل معرفة الحقائق وما ينبني عليها، ولما كان العقل يدل على صدق الوحي، فاتباع الوحي لا يخرج العقل عن إدراكه.

وبهذه الاعتبارات نقول: العقل موصل إلى الشرع، والشرع حاكم على العقل وغير مناقض له.[١]

ولكن لماذا تبدأ التزكية بالنظر العقلي ونتائجه الفكرية والاعتقادية؟ للإجابة عن هذا التساؤل نلاحظ أن التزكية لا تتكامل إلا إذا كانت تشمل جوانب ثلاثة: منهج تزكية العقل، ومنهج تزكية القلب، ومنهج تزكية الجسد، وهذه الجوانب يُبنى بعضها على بعض؛ فالجسد تابع للقلب، والقلب تابع للعقل، ونستطيع أن نتبيّن كيف يُبنى بعضها على بعض، وكيف يتولد الفعل عن القلب، وكيف يتولد ميل القلب عن إدراك العقل. فالنفس التي نزكيها تتركب من: الروح، والعقل، والقلب، والجسد، لكن لما كان التكليف الشرعي يتعلق بالعقل والقلب والجسد، ويتوجه الشرع بالخطاب إلى هذه العوالم الثلاثة من عوالم النفس، فإن تزكية النفس التي أمرنا بها تقتصر على هذه الجوانب.

ونلاحظ أن بعض الناس يهتم بالتزكية فيما أمر الله به في حق الجسد، وعنده تقصير في بناء ميول القلب وأهوائه بناءً صحيحاً فيتعب نفسه، ولا يكاد يستفيد، ومنهم من يتعب قلبه ويحاول إنشاء رغبات سليمة لكنه يجد معارضة، لنقص في التصور عن الحقائق التي تصنع الرغبات، ولنقص في إدراك المصالح الحقيقية، التي قد تتعارض مع المصالح القاصرة الصغيرة.[٢]

---

[١] يبحث العلماء عادة ـــ عند الكلام عن هذا الموضوع ـــ مسألة إدراك الوحي بالعقل، وهي مسألة يحتاج إليها في المتشابهات، وليس في موضوعنا تعرض لذلك، بل كله مرتبط بالمحكمات، فلا داعي لذكر ذلك والخوض في أدلته وخلافه. ومسألة موافقة العقل للشرع وعدم التضاد بينهما مسألة مستقرة عند علمائنا، وإنما أردت أن أذكر القارئ بها، وتفصيلاتها وأدلتها في كتب العقيدة والفكر كثيرة.

[٢] مثال ذلك في الأمور الدنيوية: لو أن موظفاً تأخر في كل يوم عن عمله ساعات ليتمتع في بيته مع أهله وأكله ونومه، فذلك لذة ومنفعة ومصلحة له، لكنه بالنظر إلى أنه يكون سبباً في طرده من عمله يصير مفسدة، فلما فَوَّت مصلحة أكبر منه ظهر أنه مصلحة متوهمة لا حقيقية، وكذلك الأمر في كل ما هو من المعاصي التي حرمها الشرع، فإنها في الحقيقة مفاسد، وإن ظنها الإنسان مصالح ومنافع بالنظر القاصر الضيق.

وقبل أن نبين أهم الحقائق التي تشكل أساساً فكرياً اعتقادياً للتزكية في أهم جوانبها، لا بد أن نذكر تصوراً عن التزكية، وتصوراً عن العقل وتفكيره، وما يتعلق بهما، ثم نتكلم عما يشكل أساساً منطقياً فكرياً لتزكية النفوس.

أولاً: معنى تزكية النفس وأهميتها وأثرها على المجتمع

أصل التزكية والزكاء والزكاة -لغوياً- يدور حول عدة معاني، هي: الطهارة، والنَّماء والزيادة والبَركة، والمَدْح، والصلاح، وكلها قد استعمل في القرآن والحديث.[٣] فأما مدح الإنسان نفسه فقد ذمه الله تعالى،[٤] وأما باقي المعاني فهي داخلة في معنى التزكية المطلوبة شرعاً، والتي نتحدث عنها، وهي تتضمن جانبين: جانب التطهير، وجانب النماء والزيادة، وكلاهما عامل في صلاح الإنسان.

ولا يخرج معنى التزكية اصطلاحاً عن معناه اللغوي، فهي: طهارة الإنسان من السوء، والنماء والارتقاء في الخير.[٥]وإنما يوصف الإنسان بالصلاح بقدر ما يكون عنده من الطهارة والارتقاء.

وهذا التعريف هو وصف لحقيقة التزكية من حيث هي، وتطلق التزكية ويراد بها عملية التزكية وفعل التزكية، فتكون التزكية عندئذ بمعنى: التطهير من السوء والترقية في الخير، فبقدر ما يَطْهُرُ الإنسان ويرتقي؛ يكون مُزكىً أو زَكِيّاً.

---

[٣] انظر: مادة زكي، وزكا، ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**،بيروت: دار صادر، انظر أيضاً:
- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ٣٠٧/٢-٣٠٨.

[٤] في قوله: ﴿فَلا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (النجم: ٣٢) انظر:
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص٢١٤.

[٥] قال الشيخ سعيد حوى رحمه الله: "فزكاة النفس: تطهيرها من أمراض وآفات، وتحققها بمقامات، وتخلقها بأسماء وصفات، فالتزكية في النهاية: تطهّر وتحقق وتخلق، ولذلك وسائله المشروعة، وماهيته، وثمراته الشرعية، ويظهر آثار ذلك على السلوك؛ في التعامل مع الله عز وجل، ومع الخلق، وفي ضبط الجوارح على أمر الله." انظر: المستخلص في تزكية الأنفس، القاهرة: دار السلام، ط١٣، ٢٠٠٦م، ص٣.

وطهارة الإنسان من السوء تشمل: طهارة عمله وقوله، وظاهره وباطنه، ونفسه وقلبه وجسده، واعتقاداته ونياته وعباداته ومعاملاته وأخلاقه وأحواله، وتشمل كذلك الفرد والمجتمع، وترقية الإنسان في الخير. وحيثما ذكرت التزكية في القرآن الكريم فهي شاملة لهذين المعنيين: التطهير والترقية، كما بيّن ذلك كثير من المفسرين.[٦]

وإذا أراد الإنسان أن يطهر نفسه؛ فإنه يطهرها من: الكفر والشرك والنفاق والرياء، ومن أمراض القلوب، ومن المعصية كبيرها وصغيرها، ومن البدع والشبهات والشهوات، ومن الأخلاق المذمومة.

وإذا أراد الإنسان أن يرقّي نفسه؛ فإنه يرقيها بالإيمان واليقين، وبالسريرة الصادقة، وبالأعمال الصالحة فرائضها ونوافلها، وبالأخلاق الحميدة والمعاملات المشروعة.

وقد جاءت الشريعة الإسلامية لتعطي الإنسان الخير كله في الدنيا والآخرة، فبيّن الله للعبد العلمَ الصحيح، وبيّن العمل المطلوب، وهيّأ وسائل ذلك، وبعث الرسل، وهيّأ لهم خلفاء يرشدون إلى فعل الخير وترك الشر. فأعطى دينُنا كلَّ الاهتمام لِتطهير الإنسان من سيئاته وإصلاحه وترقيته، وقد سمّى الله تعالى حال الإنسان بهذا الاعتبار تزكيةً، فقال سبحانه: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ.﴾ (آل عمران: ١٦٤)

فكما جاء النبي ﷺ ليتلوَ علينا ما أوحى الله إليه، ويعلمَنا ما في القرآن والسنة من علم وحكمة وأحكام؛ فقد جعل الله من وظيفته تزكية النفوس.

---

[٦] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ج ١، ص٥٥٨. قال الطبري في تفسيره ج٣٠، ص٢١١: "قوله: قد أفلح من زكاها؛ يقول: قد أفلح من زكى الله نفسه، فكثر تطهيرها من الكفر والمعاصي، وأصلحها بالصالحات من الأعمال، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل". انظر أيضاً:

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ، ج١، ١٨٥.

وبيّن الله تعالى أن فلاح الإنسان ونجاته متوقفة على التزكية، فقال سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى،﴾ (الأعلى: ١٤) ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا،﴾ (الشمس: ٩-١٠) ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاء مَن تَزَكَّى.﴾ (طه: ٧٦)

ومما ينبغي أن تحدثه التزكية في المسلم، أن تحول الاعتقاد من كونه اعتقاداً في الذهن فحسب، إلى عمل يعيشه، والتزكية هي التي تنقل علم الاعتقاد، ومعرفةَ الله، والعلم بالفقه والأحكامِ إلى واقع، من خلال تطهير النفس، وتنقيتها، وجعلها قابلة للعمل بما يقتضيه العلم، فكم من إنسان عالم بالعقيدة يعلم بأن الله يسمع ويبصر؛ وهو يعصيه. وكم من إنسان يعلم أن الصلاة فريضة وهو لا يصليها، ماذا أفاده فقهه وعلمه؟ فلا بدّ من تطهير للنفس لتصل إلى الانتفاع من العقيدة والفقه.

وإذا زكّى الإنسان نفسه صار إنساناً طيباً، صالحاً، جميل الأخلاق، جميل الحال، صالحاً بين يدي الله، محبوباً عند الناس، مرتاح الضمير، سليم التفكير، سعيداً في دنياه وأخراه. ومما يدل على الحالة النفسية الطيبة التي يتمتع بها من زكّى نفسه بالإيمان والعمل الصالح قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ،﴾ (محمد: ٢) كما يدل على سعادته في حياته قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ،﴾ (النحل: ٩٧) ومما يدل على حب الناس له ما بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم أن الله إذا أحب عبداً وضع له القبول في الأرض.[٧]

---

[٧] رواه البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل أبو عبدالله. **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، رقم ٣٠٣٧. وانظر كذلك:
- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، رقم ٢٦٣٧ عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا أحب الله العبد نادى جبريل: إن الله يحب فلانا فأحببه فيحبه جبريل، فينادي جبريل في أهل السماء: إن الله يحب فلاناً فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض".

إن التزكية مطلوبة من كل فرد في المجتمع المسلم، ولا يمكن أن ترى الأثر العظيم لتزكية النفس حتى تظهر في المجتمع كله، فتظهر حقيقة العبودية فيه لله، وحقيقة الاستقامة، وحقيقة الخلق الراقي والأدب الرفيع، وحسن المعاملة، وغير ذلك.

والتزكية إذا وجدت في المجتمع المسلم؛ فإنها وحدها من أعظم وسائل الدعوة إلى دين الله، فإن الناس إذا رأوا جمال خلق المسلم وحسن معاملته وأدبه وطيب كلامه؛ ينجذبون إليه ويميلون إلى دينه الذي تربى عليه، وأوصله إلى هذا الجمال والرُّقيّ، فالإسلام دخل كثيراً من البلاد -كشرق آسيا وبعض إفريقيا- بأخلاق تجار المسلمين وحسن معاملتهم وصدقهم. ولا يمكن أن تقوم حضارة راقية إلا على معاملة طيبة وأخلاق راقية، وكل حضارة تنقصها الأخلاق والمعاملات الصالحة فهي مهددة بالزوال. وأذاها لشعوب الأرض وإفسادها وتهديدها بالدمار، سيكون أكبر من الخير الذي تقدمه أو تسعد به البشرية.

ثانياً: معنى العقل ووظيفته وتزكيته

١. معنى العقل:

لما كان هذا البحث يتناول قضية التزكية، وأنها ينبغي أن ترجع إلى العقل وتفكيره ونظره، وما يدركه من حقائق تمثل العقائد الصحيحة التي يجب أن يؤمن بها الإنسان، فلا من بيان معنى العقل وتفكيره، وأثر هذا التفكير في التوصل إلى الحقائق، وأنه لا بد أن نزكي العقل كما نحرص على تزكية غيره، فهو أولى بالتزكية والتطهير والترقية؛ لأنه هو الذي يوجه غيره من عوالم الإنسان وفق ما يتوصل إليه من حقائق.

العقل لغة: الحِجْر، والنُّهى ضِدُّ الحُمْق، والمَعْقُول: ما تَعْقِله وتدركه بقلبك، والعَقْلُ: التَّثَبُّت في الأُمور، وسُمِّي العَقْلُ عَقْلاً لأَنه يَعْقِل صاحبَه عن التَّوَرُّط في المَهالِك

أَي يَحْبِسه، وعَقَلَ الشيءَ يَعْقِلُه عَقْلاً: فَهِمه،[٨] والعقل: المنع، لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل.[٩]

يفهم من هذه المعاني للعقل أنه به تدرك الأمور وتفهم، وبه تميز الأمور، فيُعرَف به ما فيه مصلحة الإنسان، وما فيه مفسدته، فيكون سبباً في البعد عن المهالك، وسبباً في البحث عن المنافع.

أما من الناحية الاصطلاحية، فقد أورد العلماء للعقل تعريفات كثيرة، بعضها يجعل العقل هو الروح؛ لأن العقل لا إدراك له بلا روح، وبعضها يجعله هو القلب؛ لأن محل العقل القلب، وبعضها يجعله هو الإنسان؛ لأن العقل هو ما يميز الإنسان عن غيره.[١٠] وأكثر ما يستعمل العلماء العقل اصطلاحاً في معانيه اللغوية، وهو الأقرب لتعريف حقيقته.

والذي أرجحه جمعاً بين معاني التعريفات التي اطّلعت عليها، أن يعرف العقل بأنه: هو اللطيفة التي يدرك بها الإنسان العلوم والمعاني والأشياء، وبها يميز بين الحق والباطل، والنافع والضار. ومعنى قولنا: (لطيفة) أي أن العقل أمر معنوي موجود لكنه غير حسي، وإن ارتبط بموضع حسي من الجسد.

ذكرت لفظة العقل ومشتقاتها في القرآن الكريم والسُّنة الشريفة كثيراً، وغالباً ما تطلق على أحد أمور ثلاثة: العقل: من حيث هو آلة لإدراك العلم، والعقل: من حيث

---

[٨] انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة عقل، ومما قاله أيضاً: وقيل: العَقْلُ هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان، وقَلْبٌ عَقُولٌ فَهِمٌ، ويقال: عَقَّل: تَكَلَّف العَقْلَ.

[٩] الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١١هـ، ص٦٧.

[١٠] الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ، ص١٩٦-١٩٧، رقم ٩٨٥، وقد ذكر الجرجاني تعريفات كثيرة للعقل، غير ما ذكرنا، ومن أهمها قوله: وقيل: العقل والنفس (يعني الروح) والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة، وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهنا لكونها مستعدة للإدراك.

عملية الإدراك والتعقل التي توصل لإدراك العلوم، والعقل: بمعنى العلم الذي يستفاد بالعقل.[١١]

ويأتي العقل بمعنى الشيء الذي به يعقل الإنسان، ويدرك العلم والمعاني والحقائق؛ فكل موضع رفع فيه التكليف عن العبد لعدم العقل، فالعقل فيه بهذا المعنى.[١٢] قال ﷺ: "رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقيظ، وعن الصبي حتى يحتلم."[١٣]

ويأتي العقل بمعنى استعمال العقل في عملية التعقل والفهم والإدراك والتمييز؛ فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يُعيدُ الكلمة ثلاثاً، لتُعقَل عنه،[١٤] أي لتفهم عنه، وورد استعمال التعقل في القرآن بهذا المعنى كثيراً فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إِلَىَ بَعْضٍ قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ،﴾ (البقرة: ٧٦) أي لماذا لا تستعملون عقولكم، لتعلموا ما يجب عليكم أن تعلموه.

---

[١١] الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص٣٤١، عن ذلك فقال: "العقل: يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل".

[١٢] الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص٣٤٢.

[١٣] حديث صحيح، رواه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، رقم ٤٣٩٩-٤٤١. وانظر:
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق أبو بكر السلمي. **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠م، رقم ١٠٠٣.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م، رقم ١٤٩٧.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبدالله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، ج٢، ص٥٩، وقال: صحيح على شرط الشيخين، وفي رواية للحديث: «عن المجنون حتى يبرأ، -وفي رواية: يفيق- وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يعقِل» رواه أبو داود ١٤٠/٤، والحديث بمجموع رواياته وشواهده يصل إلى حد الصحة، وقوله: حتى يعقل أي يبلغ الاحتلام كما في روايات أخرى.

[١٤] أخرجه الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي، **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٥، ص٦٠٠، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

وقال تعالى ذاكراً قول الكافرين يوم القيامة: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ،﴾ (الملك: ١٠) فهؤلاء لم يستعملوا عقولهم، ففاتهم معرفة الحق، ونتج عن ذلك أن تكون حياتهم وأهواؤهم وأعمالهم كلها خاطئة خاسرة.

ويأتي العقل بمعنى المعقول والمعلوم الذي يدرَك بالعقل: ومنه قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ،﴾ (الأنعام: ١٥١) أي لتعرفوا ما هو معقول يفهمه العقل ويدرك صوابه وأنه حق وخير. وقوله سبحانه: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ،﴾ (العنكبوت: ٤٣) أي وما يعلمها. وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ،﴾ (الزخرف: ٣) أي لعلكم تعرفون ما يُدرَكُ بالعقل.

وكل موضع ذم الله فيه الكفار بعدم العقل فالمقصود فيه عدم علمهم لما يجب أن يعلموه بعقولهم،[١٥] وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاء صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ،﴾ (البقرة: ١٧١) أي لا يعرفون ما يجب أن يعرفوه بعقولهم، وذلك لأنهم لا يستعملون العقل.

والقرآن يستعمل العقل بهذا المعنى كثيراً، وينفي وجوده عن الكافرين، ولا ينبغي أن يُظَنَّ أنه ينفي عنهم العقل الذي به التكليف، لذلك قال سعيد حوى رحمه الله: "ويطلق العقل في الشريعة على شيئين: أولاً: على ما هو مناط فهم الخطاب، وإذا وجد فقد أصبح الإنسان مكلفاً ضمن شروط. ثانياً: على قبول خطاب الشارع والعمل به، وذلك هو العقل الشرعي. وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ.﴾ (الملك: ١٠) ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْقِلُونَ.﴾ (الحشر: ١٤) ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا.﴾ (الأعراف:١٧٩)"[١٦]

---

[١٥] الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص٣٤٢.

[١٦] سعيد حوى، **الأساس في السُّنة وفقهها**، قسم العقائد، القاهرة: دار السلام، ط٣، ١٩٩٦م، ج١، ص٢٩ .

٢. المهمة الأساسية للعقل هي التَّفكُّير أو التفكر للوصول إلى العلم:

بالعقل يمكن تحصيل العلم،[١٧] ولذلك نجد النصوص القرآنية كثيراً ما تتوجه إلى الكافرين والغافلين تطالبهم بالتفكير للوصول إلى الحقائق. قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ٥٠) ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاء رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (الروم: ٨) وغيرها الكثير.

والتَّفكُّر هو نظر العقل في الأدلة بترتيب أمور معلومة في الذهن ليصل من خلالها إلى علم أمر مجهول عنده.[١٨] قال سعيد حوى رحمه الله: "وللدماغ تكليفه: وهو أن يفكر فيربط الأسباب بمسبباتها، ويربط الأدلة بمدلولاتها؛ ليصل إلى الحقيقة، وللقلب تكليفه: وهو أن يقبل الإسلام الذي أوصل إليه العقل، وأن يستنير بنور الإسلام."[١٩]

وقال: "وللإنسان دماغ هو محل التفكير والمحاكمات، وقد يكون محل خزن المعلومات، وهو محل إدراك الخطاب، وهو مخزن الحواس ومركز الإحساس، ومنظم الجملة العصبية، إلى غير ذلك من المهام، وهناك الروح التي تعطي الجسد والقلب والدماغ الحياة."[٢٠]

وقال: "والعقل هو مناط التكليف، وهو الجهة التي يدرك فيها الإنسان فحوى الخطاب، وهو وسيلة الانسان للمعرفة، وهو (أي العقل) مفطور على معان، فعنده بدهيات مستقرة، وله قوانين مغروسة، وهو يصل إلى المعرفة من خلال التعليم

[١٧] قال الرفاعي، أحمد بن علي بن ثابت الحسيني، **البرهان المؤيد**، تحقيق: عبد الغني نكه مي، بيروت: دار الكتاب النفيس، ط١، ١٤٠٨هـ، ج١، ص٥٦: "العقل عاقل العلم ... قال جماعة بإعلاء قدر العلم على العقل، ولكن ذلك بالنسبة إلى الله؛ لأن العلم صفته تعالى، والعقل صفة المخلوق، وأما بالنسبة إلى علمنا وعقلنا؛ فعقلنا أجلُّ مرتبة وأرفع منزلة من علمنا، إذ لولا العقل لما تم لنا العلم."

[١٨] عرف الجرجاني الفكر بأنه "تصرف القلب بالنظر في الدليل،" **التعريفات**، مرجع سابق، ص٧٦، رقم ٣٤٢، وعرفه في موضع آخر بأنه: "ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول،" **التعريفات**، مرجع سابق، ص٢١٧، رقم ١١٠١.

[١٩] **الأساس في السُّنة وفقهها**، قسم العقائد، مرجع سابق، ج١، ص٢٤.

[٢٠] المرجع السابق، ج١، ص٢٧.

والاستقراء أو الاستنتاج، ومن ههنا وجد علم المنطق الاستقرائي والاستنتاجي، فـأن يتعرف الإنسان على علم المنطق للتعرف على قوانين العقل، وعلى ما هو بدهي، وعلى ضوابط الاستنتاج الصحيح، والاستقراء الصحيح، فهذا القدر لا حرج فيه."[٢١]

٣. تزكية العقل:

تدل النصوص على أن طريق الهداية يبدأ من القلب، "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد، وإذا فسدت فسد سائر الجسد، ألا وهي القلب"[٢٢]، وتدل نصوص أخرى على أن الجانب الذي إذا فاتت العناية به فاتت الهداية والخير والصلاح هو جانب العقل في القلب، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩) وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)

إن استعمال العقل على وجهه الصحيح، والاستفادة منه في الوصول إلى الصواب والحق؛ هو تزكيته، بأن يطهره من التفكير المنحرف والنتيجة المنحرفة الخاطئـة، وأن يلازم استعماله في التوصل إلى الحقائق والانتفاع منها.

وتزكية العقل تكون باستعماله؛ فمن خلق سوياً غير مجنون ولا مختـل في عقلـه، فعقله فيه القدرة على معرفة الحق والصواب وطريق الهداية، فعلى الإنسان أن يستعمل العقل فيما أعطي من قدرة على التفكير والتمييز والوصول إلى الهداية. واستعمال العقل لا بد أن يكون استعمالاً سليماً منطقياً، حتى يصل إلى النتائج السليمة، وذلـك مـن خلال البدهيات التي أوجدها الله في عقل الإنسان، ومن خلال جمع الحقائق المعلومـة

[٢١] المرجع السابق، ج١، ص٢٨.

[٢٢] أخرجه البخاري، في **الجامع الصحيح المختصر**، رقم ٥٢، ومسلم، **الصحيح**، رقم ١٥٩٩.

الثابتة ثم استنباط نتيجة صحيحة منها، وباستعمال براهين وحجج وأدلة سليمة تـــدل على النتيجة، ومن خلال الاستقراء والاستنتاج، وبالاستفادة من الحقائق التي توصـــل إليها الآخرون.

وتكون تزكية العقل بتوجهه إلى طلب الحق والهداية؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدىً وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (محمد: ١٧) أي إنك إذا ســـلكت طريـــق الهدايـــة، بحرصك على الحق، وبطلبك الهداية إليه، وبسلوكك سبيل معرفة الحق، وبحرصك على العملِ به؛ فإن الله يوفقك فيهديك إلى ما لم تكن قد عرفته ولا اهتديت إليه، ويوفقك إلى مزيد من أعمال التقوى. والعقل إذا استُعمِل ينفع صاحبه، لكنه إن اقتصـــر علـــى التفكير به في جوانب دنيوية ولذّات ومصالح قريبة، وأهمل التفكير به في الأمور المهمة والمصالح الكبرى، وفي البحث عن الحقائق الأولى في الوجود؛ فإنه لا يكون قد استفاد من عقله الاستفادة المطلوبة. والهداية تأتي في القرآن الكريم بمعاني متعددة،[٢٣] أحدها أنها تأتي بمعنى هداية العقل، وإعطائه القدرة على معرفة الحق والبحث عنه، فوُصول العقل إلى الحقائق هداية.[٢٤]

ورغم أن الحقائق الكبرى يمكن معرفة أكثرها وأهمها بالعقل، فالله تعالى لم يتركنا إلى عقولنا وتقصيرنا في استعمالها، بل أنزلها على لسان رسله، تنبيهاً إليها، وتذكيراً بها وتعليماً لها، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَـــنِ اهْتَـــدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِـــلُّ عَلَيْهَـــا وَمَـــا أَنَـــاْ عَلَـــيْكُم بِوَكِيـــلٍ،﴾

[٢٣] وقد ذكر الراغب أن هداية الله تعالى للإنسان على أربعة أوجه: الأول: الهداية التي عم بجنسها كل مكلف مـــن العقل والفطنة والمعارف الضرورية التي أَعَمَّ منها كلَّ شيء بقَدَرٍ فيه حسب احتماله، الثاني: الهداية التي جعـــل للناس بدعائه إياهم على ألسنة الأنبياء وإنزال القرآن ونحو ذلك، الثالث: التوفيق الذي يختص به من اهتـــدى، الرابع: الهداية في الآخرة إلى الجنة. وقد ذكر الراغب مع كل وجه الآيات التي استعمل فيها لفظ الهداية في ذلك المعنى. انظر:

- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص٥٣١.

[٢٤] قال الجرجاني: "الهداية: الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وقد يقال: هي سلوك طريق يوصل إلى المطلوب." انظر: الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص٣١٩، رقم ١٥٨٣، وقال الراغب: "الهداية دلالة بلطف." انظر: **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص٥٣٨.

(يونس:١٠٨) فما على الإنسان إلا أن ينظر ليجد الحق في هـذه الشـريعة، ويـرى صحتها وصوابها، فإن اهتدى إليه فقد انتفع، وإن أضله وانحرف عنـه فقـد غـوى، وأخطأ الطريق السليم.

والحقائق الكبرى التي يجب أن يهتدي إليها الإنسان ويبحث عنها هـي أركـان الإيمان، وما يتعلق بها ويُبنى عليها، فإن أخطأها و لم يصل إليها فذلك هـو الضـلال والانحراف الكبير، فمهما أصاب خيراً وعرف أموراً غير ذلك، فلن ينتفع منها مـا لم يصل إلى ما هو أكبر منها وأهمُ.[٢٥] قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِـهِ وَكُتُبِـهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا بَعِيداً.﴾ (النساء: ١٣٦)

وما من شيء جاء به النبي ﷺ إلا وهو موافق للحق، فجازت تسـميته بالهـدى، ومن وصل إليه وأدركه فقد اهتدى، ومن لم يصل إليه فقد ضل، قال تعـالى: ﴿هُـوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِـرَهُ عَلَـى الـدِّينِ كُلِّـهِ وَلَـوْ كَـرِهَ الْمُشْرِكُونَ.﴾ (التوبة: ٣٣)

وتكون تزكية العقل كذلك بالاستفادة من العوامل المعينة للعقل في الوصـول إلى الحق؛ فقد جعل الله تعالى للإنسان وسائل ومنبهات يمكن أن تنبه العقل إلى التفكير، أو تقرب إليه معرفة الحقائق، فبقدر ما ينتفع به منها، يصل إلى الحقائق بصـورة أوضـح وأسرع. ومن هذه الوسائل:

- نظر العقل في الآيات الكونية والآيات القرآنية، ودلالاتها: فالتفكر في آيات الله التي بثها في الكون، تثير العقل وتفكيره ليهتدي إلى الحق، أي إلى معرفة الحقائق الثابتة الموجودة، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ،﴾ (البقرة: ٢٤٢) وقال سبحانه: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ

---

[٢٥] بيَّن الراغب أن الضلال ضربان: ضلال في العلوم النظرية، كالضلال في معرفة الله ووحدانيته ومعرفـة النبـوة ونحوهما، وضلال في العلوم العملية كالضلال في معرفة الأحكام الشرعية. انظر:
- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص٢٩٨.

تَعْقِلُونَ،﴾ (الحديد: ١٧) فنبه بقوله: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ على أن الآيات المبثوثة في الكون تثير العقل وتحركه نحو التفكير في الحقائق وإدراكها.

– خضوع العقل للمعجزات: يقول الله سبحانه: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.﴾ (البقرة: ٧٣) إن نظر الإنسان في المعجزات الخارقات للعادة التي أيَّد الله بها رسله عليهم الصلاة والسلام، توصله إلى أنهم حق مرسلون من عند الله، فما أجرى على أيديهم ما لا يستطيعه الخلق جميعاً إلا ليدلنا على أنهم مرسلون من عنده، وصادقون فيما يقولون، وفيما يخبروننا به عن الله، فالذي يلتفت إلى هذا، فيعرف أن ما أنزل من عند الله حق، فهو ذلك اللب والعقل والقلب: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ،﴾ (الرعد: ١٩) فبدلاً من أن نبقى في غفلتنا أو ندعي عجز عقولنا عن الوصول إلى الحقائق، أرسل الله الرسل لينبهونا إلى الحق، ويخرجونا من غفلتنا: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ.﴾ (يس: ٦)

– الرجوع إلى الوحي في معرفة الحقائق: ما دام قد ثبت بالمعجزة صدق النبي ﷺ، وأنه صادق ولا يأتي بشيء من عنده، وإنما يأتي به من عند الله بالوحي، فلزم عقلاً أن يستسلم الإنسان لما يأتي من جهة الوحي؛ لأنه من عند الله، والله عز وجل أعلم منا وأعلم من جميع خلقه، فكيف نقدم علمنا وما استنبطته عقولنا على ما جاءنا من عند خالقنا؟ وليس ما جاء به الوحي –من كتاب أو سنة– مخالفاً لما تصل إليه العقول، وإنما هو مثير للعقول ومنبه لها على الحقائق، ودالاً لها على أشياء لا يمكن أن تصل إليها، ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ،﴾ (يوسف: ٢) فما أنزل القرآن ليصرفنا عن عقولنا، بل لعلنا نعقل ونهتدي به إلى الحق. وما جاء به الوحي و لم تدركه العقول، فعلى العقول أن تسلم له؛ لأنه لا يتصور أن يكون خطأً لأنه من عند الله الخالق العليم الحكيم.

- الاستفادة ممن أخذ عن الوحي وتعلم منه: ومن أخذ عن الأنبياء وتبعهم وحمل علمهم من العلماء والدعاة والوعاظ الصادقين، فهم كذلك هداة إلى الحق، يقربون إلينا ما يمكن أن يهتدي إليه العقل، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا،﴾ (السجدة: ٢٤) فالعاقل يستفيد منهم ويأخذ عنهم ما اهتدوا إليه من الحق، ويختصر على نفسه طريق الوصول إلى الحقائق، ويسألهم عن الحق فيدلونه، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً،﴾ (الفرقان: ٥٩) وقال سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ،﴾ (الأنبياء: من الآية٧)كما يستفيد الإنسان من علمهم المكتوب في كتبهم.

- الرجوع إلى الله تعالى الذي يملك العقول ويقدر على هدايتها: إذا وصل الإنسان إلى معرفة الخالق من خلال العقل أو الوحي، وأدرك أن الله هو المالك لكل شيء، وهو الذي بيده كل شيء، فعليه أن يتوجه بعقله إلى طلب الهداية منه، فهو يملك العقل وغيره ويملك هدايته. ورجوع العقل إلى الله وإنابته إليه من أعظم الأسباب التي تعطي الهداية، قال تعالى: ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ،﴾ (الرعد: ٢٧) ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ،﴾ (الشورى: ١٣) وقال تعالى في الحديث القدسي: "فاستهدوني أهدكم،"[٢٦] فالله تكفل بهداية من يطلب الهداية منه.

- تَنَبُّه العقلِ عند الأحداث والبلايا التي توقظ العقل: جعل الله تعالى في هذا الكون وفي خلقنا من الأحداث والمواقف ما يوقظ العقل وينبهه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛﴾ (غافر: ٦٧) إذ ختم الله الآية بقوله ﴿ وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ تنبيهاً لنا أن في مراحل حياتنا وفي موتنا ما ينبه العقل، ويوقظ العاقل، ويلفت نظره إلى غيب يؤثر في

[٢٦] أخرجه مسلم في: **الصحيح**، مرجع سابق، رقم ٢٥٧٧.

عالم الشهادة، يمكن أن تدرك العقول أثره ووجوده. والمواقف المنبهة لعقل الإنسان والموقظة له كثيرة، منها: موت قريب أو صديق، أو دفن ميت، أو حادث، أو مرض مفاجئ، أو خسارة تجارة، أو بلاء كبير، أو شيب الشعر، أو غير ذلك، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءكُمُ النَّذِيرُ.﴾ (فاطر: ٣٧)

– تَنَبُّه العقل من خلال الأثر الفطري في نفسه: فالله تعالى فطر النفوس وخلقها على حب الحق والميل إلى العبادة، فمن لم تتأثر فطرته بالمؤثرات السلبية والعوامل الخارجية المفسدة، كان قريباً في نفسه من الحق، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ.﴾ (الروم: ٣٠)

وتكون تزكية العقل بمنع الأسباب والمؤثرات التي تحول دون استعمال العقل والفكر، أو تحول دون وصول العقل إلى الحق. ومن ذلك:

– عدم التكذيب بالحق ورفضه حينما يصل إليك أو تتوصل إليه؛ فالحق لا يجوز أن يجعل باطلاً، ولا يجوز لإنسان أن لا يقر به، وأي تكذيب للحق فهو رفض للصواب والخير، واختيار للباطل والشر، وإذا كان تكذيباً بالحقائق الكبرى فهو الكفر، لذلك كتب الله أن الهداية لا تدخل قلوب المكذبين والكافرين: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ.﴾ (الزمر: ٣) وأعظم الظلم عدم الاعتراف بالخالق وحقّه.

– عدم رفض أي حقيقة ثابتة؛ ذلك أن الهداية تحتاج إلى رغبة في معرفة الحق، وعزم على قبوله حين معرفته، فإذا تردد الإنسان في الواضحات، ولم يؤمن بها رغم وضوحها وثبوتها، فقد صادم عقله وتخلى عنه، وأعلن عدم الرغبة في الحق، فلا يهتدي بعد ذلك إلى خير ولا إلى حق، فهو كاذب حينما يدعي أنه يريد الحق في شيء وقد تخلى عنه فيما بان له واتضح، لذلك كتب الله تعالى أن لا يهدي من رفض الحق بعدما ظهر له، قال تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُواْ أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.﴾ (آل عمران: ٨٦)

– عدم ترك العقل لقول الآخرين؛ فمن العوامل المضللة للعقل أن يعظم الإنسان الآخرين، آباءً أو غيرهم، ويعظم أقوالهم واعتقاداتهم، ويترك استعمال عقله وفكره. ولو استعمل عقله أو استمع إلى الوحي لعلم فساد اعتقادهم، وبُعدَهم عن العلم والحقيقة. وهذا التقليد للآخرين بغير هدى ولا علم يفقد الإنسان الهداية، لذلك فقد ذمَّه الله تعالى فقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ.﴾ (البقرة: ١٧٠)

– ومنه الحذر من إلقاءات الشيطان ووساوسه وتشكيكاته؛ فالشيطان عدو، وظيفته الوسوسة بالشر والباطل، قال تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ.﴾ (فاطر: ٦) وواجب الإنسان أن يحذر من الخواطر التي يلقيها الشيطان ليشوش على الحقائق ويثير الشبهات ويزين الباطل، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ.﴾ (الأنعام: ١٢١)

والشيطان يستدرج الإنسان بأوهام لا حق فيها، فالعاقل يحاكم كل وساوسه، ولا يتبعه في أي فكرة، ولا أن ينطق بمنطق الشيطان الأعوج، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ.﴾ (البقرة: ٢٠٨)

– ومنه عدم الغفلة عن استعمال العقل؛ فكثير من الناس يعيش عمره، ولم يفكر في أن هناك حقائق يجب أن يبحث عنها أو يفكر فيها، قال تعالى: ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ، مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ، لاهِيَةً قُلُوبُهُمْ.﴾ (الأنبياء: ١-٣) ومنهم من يكون غافلاً عن استعمال عقله أصلاً، وغافلاً عن أهمية هذه الحقيقة أو تلك، لكنه لو نُبِّه يمكن أن ينتبه ويفكر، فيهتدي إلى الحق، فهذا غافل العقل. ومنهم من يكون غافل القلب عن أهمية الحقائق،

رغم أنه يدركها بعقله، فذلك لو سمعها لم يلتفت إليهـــا، و لم يتجـــاوب معهـــا، و لم يقدِّرها، و لم يهتم بها.

وغالباً ما تنشأ الغفلة بنوعيها عن مسايرة البيئة التي نشأ فيها ومتابعتها وتقليـــدها من غير تفكير، كما تنشأ عن انشغال الإنسان بحاجاته الجسدية وغرائـــزه وشـــهواته ودنياه، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُـــونَ وَيَـــأْكُلُونَ كَمَـــا تَأْكُـــلُ الأَنْعَـــامُ،﴾ (محمد:١٢) وقال: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ.﴾ (التكاثر: ١)

ورضاهم بالدنيا، وحبهم لها، واكتفاؤهم واستمتاعهم بها، جعلـــهم غـــافلين لا يتطلعون إلى غيرها، ولا يفكرون في حقيقة أهم منها، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا وَرَضُواْ بِالْحَياةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّواْ بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ،﴾ (يـــونس:٧) يعيشون في غفلة عن حقيقة أمرهم، فلا يعرفون من هم، ولا ما وظيفتهم المطلوبة منهم في حياتهم، ولا ينتبهون إلى من أوجدهم، ولا يلتفتون إلى مـــآلهم ونهايـــة حيـــاتهم، فيعيشون حياتهم أشبه بحياة الحيوان، ويفكرون بمثل تفكيره، يظنـــون الحيـــاة للمتعـــة والترفه والأكل والشرب واللهو، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنـــسِ لَهُـــمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَـــا أُوْلَئِـــكَ كَالأَنْعَامِ، بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ،﴾ (الأعراف: ١٧٩) وقـــد وصـــفهم الله تعالى بالغفلة ليبين أن سبب حالهم من عدم الفقه والإبصار والسمع هو غفلتهم، فـــلا يخرج الإنسان من حالته التي هي دون الحيوان إلا أن يترك غفلته ويستيقظ، فكان أول الطريق السليم لسعادة الإنسان أن يطهر نفسه من غفلته باليقظة والانتباه إلى شأنه وما هو مطلوب منه.

ومن رحمته سبحانه أنه يُمهِل خلقه حتى يصلهم الإنذار والتنبيـــه: ﴿وَمَـــا كُنَّـــا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً،﴾ (الإسراء: ١٥) ﴿ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُـــرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ،﴾ (الأنعام: ١٣١) فإذا بقيت الغفلة رغم تنبيه العقـــل لم يـــنج

الغافل من العقاب والعذاب، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَصِيرٍ.﴾ (فاطر: ٣٧)

– ومنه أخيراً الحذر من تضييع العقل وتغييبه بالمُسْكِرات والمخدِّرات، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ.﴾ (المائدة: ٩١) فالله تعالى لم يقبل لنا شيئاً يذهب عقولنا ويغيبها؛ إذ بقاؤها سبب في بقاء الهداية، ومن رضي بزوالها فقد رضي بالباطل والانحراف عن الحق.

نستخلص من ذلك أن استعمال العقل بالنظر والتفكير على وفق المنهج الصحيح الموافق للوحي أو المؤيد به؛ يعطي علماً ومعرفة بالحقائق، التي تشكل في مجموعها القيم الكبرى التي هي أساس الثقافة الصحيحة، فهي تُكَوِّن القواعد الأساسية والضوابط في حياة الإنسان على كل مستوىً، سواء على مستوى باطن الإنسان أو ظاهره، قوله أو فعله، ما يخصه وما يعم المجتمع، ما يتعلق بالمؤمنين وما يتعلق بغيرهم، وما يكوِّن النظرة الصحيحة إلى الدنيا، وما يدعو إلى استعمال الدنيا على الوجه الصحيح، الذي ينشئُ حضارة ذات أخلاق وتقدم، وما يكوِّن النظرة الصحيحة إلى الآخرة، والإعداد لها، والتأهل لنعيمها الدائم.

ثالثاً: النظر العقلي في موضوعات التزكية وجوانبها

إن لكل جانب من جوانب تزكية النفس أساساً من النظر العقلي يرجع إليه، ويُبنى عليه،[٢٧] فما يعقله العقل ويدركه من الحقائق والعلوم هو الأساس الصحيح لسواه، ففي هذه الحقائق أساس للإيمان بها، وفيها أساس للقلوب وتوجهاتها ورغباتها، وفيها أساس

[٢٧] قال الخطابي: "والعقل أمير النفس لأنها إذا أرادت أمراً راجعته،" انظر:
– الخطابي، حمد بن محمد. **غريب الحديث**، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، مكة المكرمة: نشر جامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ، ج١، ص١٢٢.

للرجوع إلى حكم الله، وفيها أساس للعبادات، وفيها أساس للأخلاق، وفيها أساس للمعاملات، وفيها أساس للحضارة التي يجب أن تكون في البشرية، وغير ذلك.

١. ربط القرآن بين العقيدة وأحكامه التي بها تزكية النفوس:

لقد ربط الله تعالى في آيات كثيرة بين الإيمان، والأعمال، والأخلاق، والاستقامة عليها، وتحقيقها، فنجد كثيراً من الأحكام يبدأ الأمر بها بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا،﴾ فما لم يكن إيمان بالحقائق والعقائد، لا يمكن أن يتجاوب الإنسان مع أمر الله وحكمه. ومن نماذج ربط الأحكام بالإيمان:

قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ،﴾ (البقرة: ٢٢٨) فما لم يكن في الإنسان إيمان بالحقائق الكبرى كالإيمان بوجود الله وحسابه في الآخرة، لا يمكن أن يوجد التزام تام بمثل هذا الحكم.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ،﴾ (البقرة: ٢٧٨) فوجه الخطاب بترك الربا إلى المؤمنين، ثم ختم الآية بما يدل على أن من كان مؤمناً لا يمكن أن يتخلف عن هذا الأمر الرباني.

٢. معرفة الحقائق أساس للإيمان بها، ولا تزكية إلا مع الإيمان:

فالحقائق المعقولة هي التي يجب أن نؤمن بها ونصدق بها؛ لأنها حق ثابت، وما لم يكن الإيمان بها موجوداً فلا قيمة لمعرفة هذه الحقائق، ولا قيمة للعلم بها؛ لأن معرفته بأنها حقائق يقتضي التصديق بها والإيمان بها. وما لم يكن إيمانٌ فلا تزكية؛ لأن أعلى التزكية أن تطهر اعتقادك من الباطل، وكيف تزكو نفس وهي تُنكِر الحقائق العظمى في الوجود مثل: حقيقة وجود الله وألوهيته وربوبيته وصفاته، أو حقيقة إرسال الرسل وإنزال الكتب، أو حقيقة اليوم الآخر.

وإذا وجد الإيمان فعنه يمكن أن ينشأ ما سواه من عبادة، ومعاملة، وأخلاق على الوجه الصحيح المطلوب، وإذا لم يوجد الإيمان فلا قيمة لما سواه،[٢٨] فلو أن إنساناً صلّى وصام وحسَّن أخلاقه، لكنه كان صاحب اعتقاد باطل يكفر به؛ ما فائدة عبادته وخُلُقه ؟ قال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بالإِيمَانِ فَقَدْ حَبطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ،﴾ (المائدة: ٥) فإذن أولَ ما نزكي به أنفسنا ونصلحه ونتنبه إليه، هو شأن الاعتقاد والإيمان بالحقائق المعقولة، حتى نكون مقرين لله بالربوبية والألوهية وسائر صفاته التي تليق بكماله وجلاله، ولذلك كانت الخطوة الأولى في تزكية النفس هي معرفة العقائد الحقة، ومعرفة أدلتها، والإيمان بها.

وبناءً على ما سبق فإن أهل أيِّ دين أو ملة مهما وجد عندهم من الأخلاق والمعاملات الحسنة وأوصاف التزكية؛ فإنها ما لم تكن مبنية على الاعتقاد الحق في الله، فهي صورة تزكية لكنها ليست حقيقة ولا قيمة لها، لذلك لا تتصور التزكية مع دين غير دين الحق، فلا تزكية لكافر على أي ملة كان، مع وجود عقائد باطلة عندهم، ومع عدم خضوعهم وإذعانهم للإسلام الحق.

٣. بيان منطقية التزكية في جوانبها المختلفة، وابتنائها على الإيمان بالحقائق:

إنّ النظر العقلي والأساس المنطقي يقود إلى التسليم بأنّ الحكم لله وبلزوم عبادته. فالإيمان بالله وصفاتِه، له الأثر الأكبر في إيجاد التزكية والصلاح عند الإنسان في فكره، وقلبه، ونفسه، وقوله، وعمله، وخلُقه، فالعقيدة الحق هي التي الأساس الذي تُبنى عليه التزكية. وحتى يكون بناء التزكية صحيحاً، لا بد أن تكون المقدمات الإيمانية واضحة، وثابتة، ويقينيةً عند طالب التزكية؛ فالإيمان بوجود الله، أعظم حقيقة في الوجود، ويجب أن ننشئ حياتنا بناءً عليها، وذلك على الوجه الآتي:

- لما كان الله هو الخالق لكل شيء، فالوجود كلُّه له وكلُّه ملكه.

---

[٢٨] أي لا ينتفع الإنسان من وجود الأخلاق والمعاملات والعبادات مع الكفر، ويحبط أجره فيها، فلا تحصل له بها تزكية إيجابية، ومع ذلك فكونه يعملها قد تشغله عن غيرها من الباطل، فيكون أقل سوءاً؛ إذ قد يكف بذلك عن المجتمع شر اشتغاله بالباطل، فيكون تأثيره السلبي على المجتمع أقل من هذا الوجه، ويكون شره أدنى ممن يتعامل معاملات باطلة ويتخلق بأخلاق فاسدة، فيؤذي منها المجتمع أو يفسده.

– ما دام الله هو ربنا وخالقنا ومالكنا، فوجب أن نتخذه إلهاً لنا نعبده ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ،﴾ (يونس:٣) وما دام غيره ليس برب لنا فكيف نعطيه الألوهية، وكيف نعبده وهو مثلنا: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً وَاللهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.﴾ (المائدة: ٧٦) هذا هو الأساس العقلي الذي يقوم عليه تشريع العبادات، والعبادات هي أهم الأعمال التي تزكو بها النفس بعد الاعتقاد الحق، وبعد وجهة القلب السليمة.

– مالك الشيء أحق بأن يَحْكُم في ملكه، فالله أحق بالحكم في كل مخلوقاته. وما دام هو مالكنا وحده؛ فليس لأحد لا يملكنا أن يتدخل في طريقة حياتنا، ولا أن يحكم علينا، ولا أن يُشَرِّعَ لنا، بل المالك الخالق هو الذي له الحق في أن يحكمنا ويأمرنا بما يشاء، ويشرع لنا ما يريد ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ (يوسف: ٤٠) ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ.﴾ (الأعراف: ٥٤)

– ما دام الله هو الحاكم الآمر، الذي يستحق وحده أن يحكم، فلا بدَّ من طاعته في حكمه باتباع أمره وترك نهيه، والاستقامة على ذلك هو الذي يحقق التزكية على كمالها.

– لما كان أمرُه واجبَ التنفيذ، ونهيه واجبَ الترك؛ فلا بد أن نتعلم أحكامه من الأوامر والنواهي ونفهمها، لنُطبِّقها، وهذا العلم ينبغي أن يؤخذ من المصدر الذي أرسله إلينا والرسول الذي يبلغنا عنه، فنأخذ العلم من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ الصحيحة الثابتة عنه، ومما استنبط منهما أو بُني عليهما. فطلب العلم راجع إلى اعتقادنا بأن الله هو الحاكم المطاع، وطلب العلم جزء مهم من التزكية؛ لأن العمل بما تزكو به النفوس لا يكون إلا بعد العلم به.

- رجوعنا إلى القرآن الكريم وإلى الرسول ﷺ، متوقف على الإيمان بصدق الرسول، فلزم التأكد من وجود الصدق عنده، ولزم التأكد من تأييده بالمعجزة التي تقطع الشك به، فإذا أيده الله بمعجزة لا يقدر عليها البشر جميعاً فقد انقطع الشك، ووجب الإيمان بصدقه في كل ما ينسبه إلى الله ويبلغه عنه، ووجب طاعته فيه مما صحت نسبته إليه.

- حكم الله يشمل كل شيء في حياتنا، من أحكام تتعلق بقلوبنا ونياتها وأمراضها، ومن أحكام تتعلق بألسنتنا وأقوالنا، ومن أحكام تتعلق بجوارحنا وأعمالنا، ومن أحكام تتعلق بالعبادات فرضاً أو نفلاً، ومن أحكام تتعلق بالمعاملة مع الناس، مع الأفراد ومع المجتمع، على مستوى العلاقات الصغيرة في العائلة والجوار، وعلى مستوى العلاقات الكبيرة التي تحكم المجتمع المسلم، والتي تحكم التعامل مع غير المسلمين، ومن أحكام تحكم إقامة العمران والحضارة والتقدم، وغير ذلك. ومن تعلم كل أحكام الله ظاهراً وباطناً، وعمل بها جميعاً؛ فقد صارت نفسه متصفة بكل صفات التزكية.

ولا شك أن في كل أمر ونهي مصالح ومنافع يدركها العقل، ولكن سواء أدركها أو لم يدركها، فما ذكرناه كافٍ لإقناع العقل بوجوب الطاعة لله عز وجل. فإذا أدرك العبد هذه العقائد وعمل بمقتضاها، فذلك الذي يعطي حقيقة التزكية ويوصل إلى أحسنها؛ إذ سيكون بذلك موحداً، ومخلصاً لله، وعالماً بأحكامه، ومستقيماً على أحكامه في كل حال.

٤. النظر العقلي أساس لتحديد أهداف التزكية:

إنه لا يمكن أن يكون الإنسان مخلوقاً عبثاً، وهذا أمر يدركه العقل ويدرك أدلته، فما دام الإنسان قد خلق لأمر ومقصد فلا بد أن يبحث عن هذا المقصد، ويتعرف عليه، والذي قد أخبر عنه الوحي بأنه العبودية لله الخالق، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ.﴾ (الذاريات: ٥٦)

ووجود هدف عند الإنسان يسعى إليه، هو الذي يشكل الدافع الأقوى للأعمال التي توصل إلى ذلك الهدف، وبقدر حضور الهدف عند من يزكي نفسه، تتولد همة إلى الأعمال الصالحة، وعفة عن الأعمال السيئة.

وأهداف التزكية كلها تدور حول معنى العبودية، لكنها بالالتفات من زوايا متعددة إلى ما تتضمنه العبودية من صفات قد تُسمّى بتسميات أخرى، فنقول: هدفنا مقام الإحسان، أي أحسن العبودية، أو نقول: هدفنا مقام الصديقية، وهي أحسن العبودية وأعلاها، أو نقول: هدفنا رضا الله، وإنما يكون رضاه بالعبودية له، أو نقول: هدفنا الجنة، والجنة تحصل بالعبودية؛ فعلاً للطاعات وتركاً للمعاصي، وهكذا.

٥. أثر التعقل في الوصول إلى مقامات التزكية العليا:

إن العقائد المعقولة بالعقل فضلاً عن أنها تُنشئ أساس التزكية، فإن حضورَها في الذهن وتَذَكُّرَها والعمل على مقتضاها دائماً، يوصل إلى أعلى مقامات التزكية، وثمراتها العظيمة، ومنها:

- الإخلاص لله قائم على الحقيقة الآتية: حينما نعلم أن الله هو وحده الذي يستحق أن يعبد، وهو وحده الذي يستطيع أن ينفعنا أو يضرنا، فكيف نعمل عملاً نتوجه به لغير الإله المعبود بحق، وكيف نرجو بشيء من عملنا نفعاً ممن لا يملك النفع، فلا بد أن نتفانى في طاعة مولانا حتى لا يخطر في بالنا رياء لغيره؛ لأن مصالحنا كلها راجعة إلى الله.

- حب الله قائم على الحقيقة الآتية: الله تعالى هو المتصف بصفات الكمال والجمال، وهو المحسن المتفضل على جميع خلقه، فيجب أن نحبه لأجل ذلك، ولا بد أن نبني على حبه كل حب وكل علاقة؛ لأن مصالحنا ترجع إليه ومتوقفة على فضله، فعلاقتك الأهم هي التي يجب أن تكون أساس العلاقات الأخرى مع الخلق جميعاً، فنحب من أحب اللهُ ونواليه ونصاحبه، ونبغض من أبغض اللهُ ونتبرأ منه ونفارقه. وهذا يقتضي ذكره والحضور معه وترك معصيته.

– إن صفات الله تعالى وأسماءه هي من أعظم الحقائق التي يتوصل إليها العقل، ويدركها بنظره أو من خلال الوحي، والإيمان بها يشكل الأساس الأعظم لكل مقام قلبي من مقامات التزكية، تلك المقامات التي تظهر آثارها في عمل الإنسان، وقوله، وعبادته، وسلوكه، وخلقه، ومعاملاته. فالإيمان بأن الله تعالى هو الغفور والعفو والتواب والحليم؛ يقتضي التوبة والاستغفار والرجوع إلى الله تعالى على الدوام والإنابة إليه. والإيمان بأن الله تعالى: عظيم، جليل، جبار، قهار، قادر على أن ينتقم ممن خالفه، يقتضي الذلة لله والخشية والخوف منه. والإيمان بأن الله تعالى يعلم ما يفعل خلقه ويسمعهم ويبصرهم؛ يقتضي المراقبة والأدب مع الله، وأن لا نعصيه. والإيمان بأن الله تعالى قادر على رحمة خلقه، ويعفو عنهم ويهبهم ويعطيهم؛ يقتضي الرجاء من الله. والإيمان بأن الله تعالى هو العظيم والمنتقم والجبار والقهار والجليل؛ يقتضي الخوف من الله. والإيمان بحقيقة أن الله تعالى هو الوكيل والقادر والمهيمن والنافع والضار والمعطي والمانع والمغني والهادي، يقتضي التوكل على الله، والاعتماد عليه، والاستمداد منه وحده، وعدم الاعتماد على الأسباب. والإيمان بأن الله تعالى هو الباقي الوارث، يقتضي الزهد في ما سواه من الدنيا والمال والشهوات والخلق؛ لأنهم إلى فناء، ويقتضي التعلق به وبما عنده، وأن لا نأخذ من الدنيا إلا قدر حاجتنا وحاجة من كلفنا الله به من: أهل، أو دعوة، أو جهاد، أو إقامة حكم الله، أو غير ذلك.

وهكذا فكل اسم من أسماء الله نعتقده ونقول به، يتطلب منا حالاً قلبياً يوافقه، ويؤثر في حياتنا ويوجهها، ويعطينا أوصافاً، نصير بها من أهل التزكية والصلاح، بقدر ما نعرف هذه الحقائق عن الله ونفهمها ونتذكر معناها.

٦. النظر العقلي الموجب لمجاهدة انحراف القلب وأمراضه:

إن الحقائق العلمية والمعقولات التي يعقلها العقل، ويدركها ويفهمها ويدرك صحتها وأنها حقائق، لا تكفي وحدها لصناعة التزكية في الإنسان، بل لا بد أن يتجاوب في قلبه ونفسه معها. وما لم يجعل ميله القلبي والنفسي إليها، فإنها تصير كالمعدومة المجهولة عند من يميل بقلبه إلى خلافها.

فإذا كان قلب الإنسان لا يريد الخير والحق، وإنما يريد شهواته وغرائزه ومصالحه القريبة، سواء كانت خيراً أو باطلاً، فإن وجهة القلب هذه تجعله منحرفاً عن الحق رافضاً لتلك الحقائق، أو متغافلاً عنها، أو غير مذعن لها، بل قد يدعي أنها ليست بالحقائق وأنها باطل رغم ظهورها، كل ذلك ينشأ عن انحراف القلب وميله الباطل وهواه، وقد نبه الله إلى ذلك بقوله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ،﴾ (الجاثية: ٢٣) فبيّن الله تعالى أن وجود العلم لم يمنع من الضلال، بسبب وجود الهوى، الذي يسيطر على الإنسان حتى يصير إلهاً مطاعاً من دون الله.

وقال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ،﴾ (البقرة: ٧٥) فبين الله تعالى أنهم رغم تعقلهم للحق لم يتبعوه، بل حرفوه وكذبوا بما أدركوا صوابه وأحقيته.

وقد أخبرنا الله سبحانه بها عن كثير ممن انحرفوا عن الحق إلى الباطل رغم علمهم ومعرفتهم بهذه الحقائق. فإبليس كان يعلم أن الله حق، وأنه الرب، فقد خاطبه بعد عصيانه بقوله: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ،﴾ (الحجر: ٣٩) وهو يعلم أن ما سيصنعه باطل وعصيان لله، ويعلم أن أمر الله لا يجوز أن يخالف، لكن وجود انحراف في القلب مرض جعله يغطي كل هذه الحقائق، ويسير طريق المخالفة لله، فما الذي جعله يفسق ويخرج عن أمر الله ؟ إنه مرض الكِبْر، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ،﴾ (البقر: ٣٤) فبكبره كان كافراً، و لم ينفعه علمه ومعرفته بالحقائق.

وثمود قوم صالح، دلّهم الله على الحق والهدى، لكنهم مالوا إلى إغفال الحقيقة وكأنهم لا يرونها، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.﴾ (فصلت: ١٧)

وكثير من رجالات قريش عرفوا أن النبي محمد ﷺ حق، لكن حجبهم رغبتهم في متابعة الآباء تعظيماً لهم سواءً كانوا على الحق أو الباطل، قال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ،﴾ (الزخرف: ٢٢) ورفضوا الحق تعظيماً لكبرائهم ولأنفسهم، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ، وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ.﴾ (الزخرف: ٣٠-٣١)

واليهود كانوا يعلمون أنّ الله سبحانه سيرسل نبيّاً ويعلمون صفاته، فلما جاء النبي محمد ﷺ بالأوصاف التي يعلموها،[٢٩] أنكروا ما يعلمون، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَاءهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّه عَلَى الْكَافِرِينَ،﴾ (البقرة: ٨٩) وكل ذلك راجع إلى مرض في قلوبهم متمثل في استعلائهم على الأقوام الأخرى غير اليهود، فكلما أكرم الله غيرهم بشيء حسدوهم وأبغضوهم، وعملوا على إخراجهم عن الهداية كما أخرجوا أنفسهم، قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ.﴾ (البقرة: ١٠٩)

ومن خلال هذه النماذج يتبين لنا أن العقل، وما يدركه من علم، وما يعرفه من حقائق، لم يكن مانعاً وحده من الانحراف، إذا انحرفت وجهة القلب ومالت عن الحق، وفي ذلك خطورة عظيمة، فهي لا تؤدي إلى المعصية فحسب، بل كانت سبباً في الكفر أحياناً.

وبناء على ما سبق يتبين أن القلب هو الْمُعَوَّلُ عليه في الهداية، ولا يكفي العقل والعلم، وإن كان لا بد من استعمال العقل، ولا بد من العلم الحق لحصول الهداية، فإذا وجد العلم بالحقائق يمكن أن يتجه القلب اتجاهاً صحيحاً أو خاطئاً، ووجهته هي التي

---

[٢٩] انظر: الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ١/٤١٠.

تحدد الصلاح والتزكية، أو الفساد، وهذا ما قرره لنا النبي ﷺ بقوله: "ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح سائر الجسد، وإذا فسدت فسد سائر الجسد، ألا وهي القلب."[٣٠]

والواجب أن يكون اتجاه القلب متوافقاً مع العقل والعلم، فيكون سليماً، أما إذا خالف العقل والحقائق والعلمية، وبنى عواطفه وميوله وأهواءه على أساس آخر، فقد انحرف وفسد، ووجب على الإنسان أن يضادّ هذه الميول، ويخالفها، ويجاهد نفسه فيها؛ ليرد هوى القلب إلى مراد الشارع الذي يقتضيه العقل السليم.

ومن هاهنا كانت المجاهدة توصل إلى الهداية كما يوصل الإيمان إلى الهداية، ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.﴾ (العنكبوت: ٦٩) والمجاهدة في حقيقتها رجوع إلى العقل والحق، ذلك أن الإنسان كلما دعته نفسه وهواه إلى فعل أمر تشتهيه وتتلذذ به، ردها إلى ما يقضي به العقل، من أن مصلحة الآخرة ونعيمها، أعظم وأولى بالرعاية من المصالح الدنيوية، ولذاتها الصغيرة الفانية، حتى إذا استقر على هذه المجاهدات، و لم يترك النفس على هواها؛ فقد أثبت بذلك أنه لا يتبع إلا الحق، ولا ينحرف عنه، فيعينه الله ويشرح صدره بالحق الذي حَمَل نفسه عليه وأجْبَرها عليه؛ لأنه قد أثبت بمجاهدته أنه لا يريد إلا حكمَ اللهِ الحقَّ، ولا يقبل الباطل والهوى.

٧. النظر العقلي الدال على منطقية تشريع الأخلاق:

الأخلاق كلها ترجع إلى العقائد وإلى ما يدركه العقل ويراه منطقياً، وهي ذات أهمية كبرى؛ لأن أكثرها فرائض؛ فالصدق فرض، والوفاء فرض، والصبر والحلم فرض، والعفة فرض، والتواضع فرض، وهكذا، لكنها غير متعلقة بالأعمال بقدر ما هي متعلقة بالنفس واتصافِها بهذه الأخلاق، فلو صدر فعل الصدق أو التواضع أو الكرم مثلاً من غير أن يكون له رسوخ في النفس، فلا قيمة له أخلاقياً، ولو اتصفت

---

[٣٠] انظر: تخريجه في هامش ٢٢.

النفس بهذه الأخلاق فهي معتبرة وينتفع منها صاحبها، ولو لم تظهر فعلاً على الجوارح عند عدم وجود ما يقتضي ظهورها.[٣١]

والله تعالى ربط لنا بين الأخلاق والعقائد، في مثل قوله: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بالدِّينِ؟ فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ، وَلا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ، فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ، الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ، الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ، وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ،﴾ (الماعون: ١-٧) فأبان أن إنكار اليوم الآخر والتكذيب به، سبب في فقد خلق الرحمة والشفقة والإحسان والتعاون، كما هو سبب في التهاون في العبادة وعدم الإخلاص. وذلك أمر منطقي يدركه العقل، فإن الإيمان بأنه لا بد من يوم يجازى فيه المحسن والمسيء، أمر يدركه العقل، ويقتضي اعتقاد ذلك وإدراك العقل له، أن يترك ما يكون جزاؤه أليماً، ويحرص على ما يكون جزاؤه حسناً.

ونجد أن النبي ﷺ يربط لنا أيضاً بين الأخلاق والإيمان بالله واليوم الآخر، في مثل قوله ﷺ: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره."[٣٢]

وإذا نظرنا في الأخلاق تفصيلاً، نجد لكل منها الأساس العقلي الذي يستدعيها، فالصدق -مثلاً- يرجع إلى إثبات حقيقة يحكم بها العقل، وهي أنه لا يصح أن يُجعل الحق باطلاً ولا العكس، والصبر يرجع إلى حقيقة يحكم بها العقل، وهي أنه إن صبر الإنسان أو جزع لا يستطيع أن يغير البلاء الذي وقع، ويرجع إلى حقيقة يدركها العقل من خلال الشريعة، وهي أن الدنيا محل للاختبار، فلا ينبغي أن يندفع الإنسان في ردة فعل حتى ينظر في عواقبها، وينتبه إلى أنها اختبار يراد منه قياس خلقه وصبره، والصبر في فعل الطاعات وترك المعاصي، راجع إلى نفس المنطق العقلي في وجوب الاتباع فيها.

---

[٣١] أما إذا وجد ما يقتضيها، وكان قادراً على أدنى شيء من مظاهرها، فلا بد من ظهورها. وعدم ظهورها عندئذ يدل على عدم الصدق في دعوى الاتصاف بها.

[٣٢] أخرجه البخاري في: **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، رقم ٥٦٧٢.

وخلق الكرم والإنفاق مبني على عقيدتك بأن الله هو الرزاق، وأن بذل المال لله لا ينقص الرزق، فكيف يبخل في شيء لا يضره بذله، كما أن الكرم مبني على التوكل على الله والثقة به، فالله قد وعد بإعطاء من أعطى وبذل وكَرُمَ مثل ما بذل وزيادة، والله قادر على إنفاذ ما وعد؛ لأنه مالك لكل ما في الوجود وقادر على التصرف فيه، فثقة المؤمن بأن الله قادر على أن يخلف المتصدق والمنفق الكريم، واعتماده على الله أكثر من اعتماده على الأسباب؛ يقتضي أن لا يخاف من الكرم والبذل فيما فرضه الله أو ندب إليه. ووجوب الاعتماد على الله والثقة به وبوعده أمر معقول يدركه العقل، ذلك أن الله قادر وصادق، فلا يخاف من الإنفاق إلا من شك في صدقه في وعده، أو شك في قدرته على إعطاء المنفق.

كما أن في البذل والكرم والعطاء -سواء كان زكاة أو صدقة أو ضيافة أو غيرها- رحمة وإحساناً بالغير، ولا يخفى ما فيها من المصلحة المتبادلة بين الخلق، والبعد عن الأنانية التي تصنع الكراهية، وتذهب بالتعاون والألفة في المجتمع الواحد.

وخلق الشجاعة مبني على الثقة بالله والاعتماد عليه والحضور معه، فكيف يخاف وهو في كنف القوي، وهو مع الحفيظ سبحانه، وكيف يكون جباناً عن كلمة الحق، وجباناً عن مقارعة الباطل؛ وهو يعلم أن الله هو الذي يملك ما في السموات وما في الأرض، ولا يملك أن يؤذيه أحد إلا بإذن الله "واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك،"[٣٣] ولا يملك أن يميته عدو ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ،﴾ (آل عمران:١٥٤) وهذه أمور معقولة.

كما أن ترك الأخلاق المذمومة والرذائل له أساسه العقلي الذي يعتمد عليه، فمثلاً: ترك الظلم راجع إلى حقيقة الصدق، فلا يصح منع صاحب حق من حقه، ولا

---

[٣٣] أخرجه الترمذي في: **السنن**، مرجع سابق، رقم ٢٥١٦، وقال: حديث حسن صحيح.

الاعتداء عليه، كما هو راجع إلى أمر آخر معقول، وهو أن الظلم سبب في هدم النظام، وهو مفسدة تفوت مصالح العباد، فلا يصح أن يأخذ أحدهم ما ليس له لمصلحة، ولذة لنفسه بغير حق، ويفوت مصلحة العموم في حفظ حقوقهم ومصالحهم الثابتة لهم.

٨. النظر العقلي الدال على معقولية تشريعات المعاملات:

من جوانب تزكية النفس حسن المعاملة، وجريانها وفق الأحكام التي أمر الله بها. ويدخل في ذلك المعاملات المالية والأحوال الشخصية والعلاقات الدولية وغير ذلك. وتشريعات المعاملات في جملتها قائمة على الأخلاق، فالله تعالى أباح ما فيه مصلحة للعباد، وحرم ما فيه مفسدة لهم وضرر، وأقام أحكام هذه المعاملات على العدل ومنع الظلم، وعلى الصدق والوضوح ومنع الغش والجهالة، وعلى التآلف ومنع ما يؤدي إلى الخصومات والبغضاء. وهذه جميعاً أمور يدرك العقل حسنها ومصلحتها.

فالربا -مثلاً- وهو استبدال مال بمال أكثر منه بغير وجه حق، حُرِّم لما فيه ظلم واستغلال؛ إذ هو جشع من الأغنياء واستغلال لحاجة الفقراء، يزداد معه الغني غنى والفقير فقراً، وهذا يتنافى مع مبادئ الرحمة والإحسان والتعاون، التي يدرك العقل حسنها.

وحُرمت علاقة الزنا؛ لأنها تفتح باب الشهوة وتُخرِج عن العفة، وتقطع الرحم، فكيف يتولى والد ولداً لا يدري أهو منه أم من غيره، ولا يمكن أن تقوم على هذا الأساس الفاسد أسرةٌ لتحقق مصالح الإنفاق والسكينة والتعاون والمودة، وإذا لم يوجد والد يتكفل الأولاد، صار على الأم عبئان، عبء الحمل والإرضاع والرعاية، وعبء الإنفاق والعمل خارج البيت، وذلك تكليف لها فوق طاقتها، وراحة للرجل الذي لا ينفق إلا على نفسه؛ لأنه لا يعترف على أولاد المرأة الزانية، وليس هذا من العدل، وفي عدم رعاية الأب والأم لهم تضييع للأولاد، وهذا فساده ظاهر. أما جعل الإنفاق والعمل حقاً على الرجل، ففيه توزيع للمهام بين الرجل والمرأة، ولا يمكن أن يحصل

ذلك إلا باشتراكهما الحقيقي في الأبوة، وذلك لا يكون إلا عند الاقتصار على الزواج دون الفاحشة.

بالإضافة إلى أن العمل بأوامر الله هو مصلحة واضحة، يدرك العقل وجوبها -كما بينا سابقاً- فطاعته مطلوبة في المعاملات وغيرها، حتى لو لم تدرك العقول مصالحها التفصيلية.

ومن أمثلة المعاملات وارتباطها بالعقل وما يدركه، علاقات السلم والحرب، ويدخل فيها الدعوة والنصح والإرشاد للآخرين، وهو أمر معقول؛ إذ إن ألوهية الله تقتضي أن يكون جميع خلقه عبيداً، فلا يصح أن يقول أحد أنا أعبده وما لي ولغيري، فواجب أن تكون سبباً في تعبيد الخلق جميعاً لله تعالى، والقيام بهذا الواجب سبب في إنقاذ الناس من النار، وهي مصلحة ظاهرة معقولة للآخرين، كما أنها تعود على الداعي والناصح بالمصلحة؛ لأنها سبب في صلاح البيئة حوله، مما يعينه أكثر على تزكية نفسه، والعلاقة مع الآخرين، وإقامة المصالح بينهم؛ إذ لا يصح أن تفوت المصلحة مع الخالق، لذلك لا يجوز إقرار أهل الباطل الذي خرجوا عن أمر الله، ووجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا بالغوا في المنكر إلى حد يفوت مصلحة الإيمان على الخلق، وجب جهادهم.

والجهاد فيه تضحية بالمال وتضحية بالنفس، وهو أمر منطقي معقول؛ إذ لا يصح لمخلوق أن يقر مخلوقاً آخر على معارضة خالقه، ولا يصح أن يقره على الباطل والفساد، خاصة وقد طلب الخالق من كل مخلوق أن يكون سبباً في هداية غيره، وسبباً في منع غيره من الباطل. ويظهر لك جمال الجهاد ومنطقيته، وما فيه من رحمة، إذا علمت أن المجاهد يبذل ماله ونفسه ويضحي بهما لينقذ غيره من النار، فيتحمل الأذى والجرح إحساناً إلى غيره، بأمر ربه.

والجهاد يشكل أهم أسباب الاستقامة والتزكية؛ إذ إن المجاهد يحس بأن الموت يمكن أن يأتيه في جهاده، فلا يبقى في تفكيره شهوة ولا عصيان، ويكون حريصاً على

الطاعة والاستقامة والخلق، فبيئة الجهاد تربي على أسمى صفات التزكية وأعمالها. والمجاهد لا يتوانى عن الجهاد خوفاً من الموت، لأمر معقول يعلمه، وهو أن الله هو المحيي وهو المميت، فإذا قاتل في سبيل الله وجاهد لا يأتيه الموت إلا بقدَرِ الله، فالقتال والعدو لا يقرب أجلاً، والنوم في البيت والجبن والاختباء لا يؤخر أجلاً.

والمعاملات والعلاقات بين الناس والعلاقة مع الكون هي أمور أحوجنا الله إليها واختبرنا بها، فلم يخلقنا الله كالملائكة لا يحتاج بعضنا بعضاً، وإنما جعل من عبادتنا تلك العلاقات وكيف نقيمها وماذا نهدف بها.

والهدف الأسمى لهذه العلاقات والمعاملات في دين الله أن تنشأ حضارة ذات قيم أخلاقية، راجعة إلى الحق الذي تدركه العقول، تحقق مصالح العباد، التي تعينهم على إقامة أحكام دينهم وعباداتهم وإصلاح ما من شأنه نفعهم في آخرتهم. فالعاقل يسعى لعمارة الدنيا على الوجه الذي يحقق له حاجاته، ويختصر عليه التعب، ويعينه على إقامة عبادته على أفضل وجه، العبادة بمعناها العام الذي يشمل العبادة الخاصة الفردية والعامة الجماعية، ويشمل المعاملة مع الخلق والعلاقات بينهم.

ولا يستطيع كل إنسان أن يقوم بكل حاجاته، فاحتاج الناس أن يقوم بعضهم بحاجة بعض، فلم يكن النظر في حاجة الإنسان إلى حاجته نفسه، بل النظر إلى حاجات الخلق جميعاً، ومجموع القيام بهذه الحاجات هو الذي يجب أن يشكل الحضارة، التي تنطلق من الاعتقاد الحق وتنضبط بالسلوك السليم الراقي، وتحقق حاجات الجميع بأيسر سبيل. لذلك فإقامة الحضارة والعمران أمر معقول، راجع إلى حاجة الجسد إلى ما سُخِّر له في هذا الكون، وإلى حاجة البشر إلى التعاون فيما بينهم لتحقيق حاجاتهم مجتمعين، "إن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك[٣٤] عليك حقاً."[٣٥]

---

[٣٤] أي لمن يزورك، أي لضيفك.

[٣٥] أخرجه البخاري في: **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، رقم ١٨٧٤.

والعمران والتقدم في أسباب المدنية منه ما هو حد واجب، وهو ما يتحقق به قضاء حاجات الإنسان وبقاؤه ونصرته للحق الذي يعينه على تحقيق المصالح الأخروية، والقيام بهذا الحد هو من التزكية، وما زاد على ذلك فلا يجوز أن يكون على حساب الواجبات الدينية، وليس من المنطق أن يقدَّم على الاجتهاد في الطاعة التي بها مزيد النعيم في الآخرة؛ إذ لا يستوي عقلاً نعيم الدنيا القليل الزائل بنعيم الآخرة المقيم.

فليس من المنطقي أن أبني الدنيا وأسرف في الترفه فيها، لأخسر الربح الأخروي والمزيد من النعيم، وذلك الذي ذمه الله تعالى بقوله: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ،﴾ (الأحقاف: ٢٠) فعدّ العمران الزائد عن الحاجة، الشاغل عن الآخرة استكباراً، وقال تعالى محذراً من اتخاذ كل ربح لعمران الدنيا، بل تتخذ منه ما يعطيك آخرتك ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا،﴾ (القصص: ٧٧) فالآخرة هي المقصود والمبتغاة بما أعطاك الله من مال ودنيا وعقل وجاه وقوة وسمع وبصر، والدنيا تأخذ منها نصيبك، وهو حاجتك والقدر الذي طالبك به الله لغيرك، وهذا النصيب يصير آخرة بالنية الصحيحة وبالرجوع إلى حكم الله في ما أعطاك.

وليس من المنطقي ولا الشرعي أن أقصر في: العمران، والتقدم، وبناء الحضارة، عن القدر الذي أحافظ به على بقاء الإنسان، وقدرته على القيام بمصالحه الحقيقية الأخروية، فلا يجوز لأحد من الناس أن يقصر في الأسباب التي تعين على بقاء الناس، وقضاء حوائجهم الجسدية الشخصية، ومن حوائجهم ما يعينهم على طاعتهم لله.

وعلى ضوء هذه المعاني مجتمعة تفهم حقيقة الزهد،[٣٦] فمن فهم الزهد على أنه الانفصال عن العلاقة الدنيوية فقد أخطأ، وربما قهرته الحاجة، فجاء التعلق بالدنيا من

---

[٣٦] ومجال كلامنا هنا عن الزهد في الدنيا والرغبة عنها من حيث الظاهر، أما زهد القلب فذلك واجب في كل حال، وهو أن لا يجعل الإنسان الدنيا مراده ومقصوده في حياته وأعماله.

جهة حاجته ليخرجه عن زهده الذي يدعيه، ومن تعلق قلبه بالدنيا وشهواتها بدعوى حاجته إليها فقد جعل الدنيا هدفه ومقصوده، وذلك جهل بهوان الدنيا وأنها مطية لا مقصد، وهذا الذي بشر بالنار ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ.﴾ (الشورى: ٢٠)

إن الزهد من أعظم أسباب التزكية؛ لأن الإنسان لا يُقبل على ربه، ولا يلتفت إلى آخرته، ما دام في قلبه تعلق بالدنيا وشهواتها، فوجب الزهد، لكن ما ذكرناه من حاجات الإنسان الشخصية وحاجات أهل الإيمان جميعاً، لا يجوز الزهد فيها، بل هي مما أمر الله به، فالالتفات إليها جزء من الإقبال على الله، وجزء من الاستعداد للآخرة.

٩. النظر العقلي في الأذواق والكرامات:

إن لتزكية النفس ثمرات تنتج عنها، منها تلك المقامات التي ذكرنا أنها تقوم على الأساس العقلي الاعتقادي، ومن تلك الثمرات: المعارف والعلوم والفهوم،[٣٧] ومنها ذوق حلاوة الإيمان وطعمه،[٣٨] ومنها الكرامات التي يجريها الله على يد أحبابه وأوليائه، ومنها حياة القلب وبصيرته وإحساسه من سمع وبصر،[٣٩] وكل ذلك فيه نصوص تشهد

---

[٣٧] كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ،﴾ (يوسف: ٢٢) فوعد كل محسن أن يجزيه علماً وحُكماً، وقال تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً،﴾ (الأنفال: ٢٩) أي ما تستطيعون به التفريق بين الحق والباطل، فهو عطاء مسبب للعلم ثمرة التقوى، وقد سئل علي ﷺ هل خص النبي صلى الله عليه وسلم أهل البيت بشيء دون الناس، فنفى ذلك ثم قال: "إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن" أخرجه البخاري في: **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، رقم ٢٨٨٢.

[٣٨] كما في قول النبي ﷺ: « ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد رسولاً » أخرجه مسلم في **صحيحه**، مرجع سابق، رقم ٣٤، وقوله ﷺ: « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار » أخرجه البخاري في: **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، رقم ١٦ ومسلم في **صحيحه**، مرجع سابق، رقم ٤٣.

[٣٩] تشهد لذلك نصوص كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ،﴾ (ق: ٣٧) ﴿وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ،﴾ (الأنفال: ٢) ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٢٣) ...

له، وليس هنا محل بيان أدلة ذلك، وإنما نريد أن نبين الأساس المنطقي لكل من المقامات والمعارف والكرامات.

أما المقامات كالإخلاص والتوكل والخشية والرجاء والحب، فقد بيّنا أساسها الذي يولدها من المعقولات التي يدركها الإنسان ويعتقدها، وطبيعي أن تبدأ أحوالاً، تذهب وتجيء، تبدأ ضعيفة ثم تقوى وتزداد، ويزداد ثباتها ومدة حضورها في النفس بقدر وضوح المعقولات التي تنشؤها وبقدر تذكرها، لذلك ذكّرنا الله كثيراً بها وأمرنا بالتذكر ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٢) حتى إذا قويت واستقرت سميت مقاماً، لإقامة الإنسان فيها أو إقامتها واستقرارها عنده.

أما المعارف والعلوم والأذواق الناشئة عن التزكية والإحسان والتقوى، فهي لا تخرج عما يدركه العقل، وهي راجعة إلى العقل، ومُدْرَكة به، ومهما ارتقت هذه الفهوم فهي لا تخرج عن الحق الثابت في الشرع.

ومخطئ من يتوهم أنها خارجة عن العقل، بل يكاد يكون منحرفاً، بل يمكن أن يكون فاسقاً إذا كان يُخرج النصوص عن معانيها الحقيقية باسم الفهوم والمعارف والعلوم اللدنية، بل يمكن أن يكون زنديقاً إذا ادعى خلاف الحقائق العلمية الاعتقادية الشرعية المعقولة.

وكل ما في الأمر أن بعض من أعطي فهم بعض المعاني الدقيقة الراقية، قد لا يكون أعطي القدرة على التعبير عنها، فإذا عبّر عنها أخطأ في تعبيره، وهو يقصد معنى صحيحاً، فيقع في الخطأ، بل ربما يقع في الكفر، جهلاً منه وقصوراً عن التعبير الصحيح عن المعلومة الصحيحة، لذلك وُصف النبي ﷺ بأن ﴿نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الذاريات: ٥١) لأنه أعطي القدرة على إبانة جميع ما يريد التعبير عنه من الحق.

وإذا كان قد أعطي الفهم وأعطي التعبير الصحيح، قد لا يكون السامع قادراً على الفهم لضعف في استعمال إدراكه وعقله، أو لذنوب تغطي عنه إدراك بعض المعاني

والحقائق. وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا الأمر حينما قال لابن مسعود ؓ: "ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة،"[٤٠] فما يُحدّث به قد يكون صحيحاً واضحاً لكن العلة في المستمع، وكذلك قال علي ؓ : "حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يُكَذَّب الله ورسوله،"[٤١] فالناس قد يُكَذِّبون الإنسان الذي يحدث بشيء لم يفهم عنه، ولا يُكَذِّبون الله ورسوله ﷺ، ومع ذلك فقد قال علي ؓ: أتحبون أن يُكَذَّب الله ورسوله، وفي هذا إشارة واضحة إلى أن ما يتكلم به يكون صحيحاً عند الله وعند رسوله ﷺ، لكنه لما خرج مخرجاً غير واضح أو موهم لمخالفته للشرع والعقل؛ فإن الناس ينكرونه، وينكرونه على قائله، ولكنه لما كان صحيحاً عند الله ورسوله فكأنما كذبوهما، لأنه حق عندهما.

والبعض لا يقدر على التعبير الصحيح، فيتعلل بأنها معارف، وعلوم لدنية، وأذواق، لا طاقة لبيانها إلا بالذوق، ولا تدرك إلا بالذوق، وليس الأمر كذلك، فإن كل ذوق يمكن التعبير عنه تعبيراً صحيحاً، وإن لم يكن التعبير كالذوق ذاته، فمعلوم أن إدراك الإنسان بعينه وبصره ليس كإدراكه الشيء نفسه بالعلم، ومعلوم أن إدراك الإنسان لحلاوة الطعام أو مرارته بذوق اللسان؛ ليست هي نفس إدراكه لهما بالكلام عنهما والعلم بهما، لكن مع كونه ذوقاً لا يتم إدراكه الكامل إلا بذوقه؛ يمكن التعبير عنه تعبيراً يقربه ويكون صحيحاً لا يتنافى مع حقائق العقل والشرع.

أما الكرامات -والأذواق القلبية منها- فإنها ثابتة شرعاً، والعقل والعلم يقضي بجوازها وجواز حصولها، فالعقل لا ينفيها ولا يردها، ذلك أن إثبات الكرامات راجع إلى الإقرار بقدرة الله، وإثبات القدرة لله أمر معقول ثابت، والله تعالى قد شاء أن يكرم

---

[٤٠] أخرجه مسلم في مقدمة **صحيحه**، مرجع سابق، ج١، ص١١.

[٤١] رواه البخاري في: **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، رقم ١٢٧، من قول علي ؓ معلقاً، وقد رواه غيره حديثاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ، والموقوف أصح.

عباده ويؤيدهم بما هو خارج عن العادة، ثمرة إقبالهم عليه وكرماً منه، وتأييداً لدينه وانتصاراً لأهل الدين الحق، وتصديقاً لهم ولاعتقادهم، وقد ثبت ذلك بالشرع، والشرع ثابت صدقه وكونه من عند الله، فالعقل لا ينفي حصول الكرامات لأهل التزكية والتقوى والولاية، سيما وهي راجعة إلى فضل الله وعطائه وقدرته ومشيئته.

والكلام على ثبوت الكرامة في ذاتها، يختلف عن مسألة تصديقها أو إنكارها، فثبوتها وإمكان حصولها أمر مجمع عليه بين علماء المسلمين، وعليه أدلة صريحة في الكتاب والسنة، أما مسألة تصديقها أو إنكارها، فذلك فيه تفصيل:

فإذا رأى الإنسان خارقة للعادة فإنه قد يشك فيها بسبب احتمال التباسها بالسحر ونحوه، والضابط الأهم في هذه المسألة أن الخارقة إذا صدرت عن الصادق الولي التقي، فالأصل عدّها كرامة، وإن صدرت عن الفاسق العاصي فاحتمال كونها استدراجاً أو سحراً يزداد. وإذا رويت للإنسان ففيها الاحتمالان السابقان، ويضاف إلى ذلك أن للسامع أن يطلب صحة الإسناد والرواية، فإن شك في صحة الرواية لم يجب عليه التصديق بما يُدعَى أو يُروى بأنه كرامة، بعد النظر في تقوى من جرت له أو على يديه.

وإذا توافرت دواعي التصديق هذه، فلا ينكرها بعد ذلك إلا من كان ضعيف الإيمان قليل اليقين، وهذا ما يشعر به حديث النبي ﷺ حينما جاءه رجل أراد أن يركب على بقرته، فالتفتت إليه وقالت: إنا لم نخلق لهذا إنما خلقنا للحرث، فتعجب الرجل وأخبر النبي ﷺ فقال الناس: سبحان الله، أي تعجبوا، فقال النبي ﷺ: "فإني أومن بذلك وأبو بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما،"[٤٢] فأبان بذلك أن أهل الإيمان واليقين يصدقون بمثل ذلك، ولا يستغربونه لأنه راجع إلى قدرة الله.

---

[٤٢] أخرجه البخاري في: **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، رقم ٣٤٦٣.

وكما لا يجوز الإنكار مع توافر دواعي تصديقها، كذلك لا ينبغي التهاون في تصديقها عند عدم توافر دواعيه، فلا ينبغي المبالغة بقبول أي رواية تروى في الكرامات من غير تثبت وتأكد من وقوعها.

خاتمة:

إنّ تزكية النفس تطهير لها من كل سوء وترقية للنفس في الخير. وهي تشمل تزكية العقل والقلب والجسد، والجزء الأهم في التزكية هو تزكية العقل؛ لأنه الأصل الذي تبدأ منه التزكية، فالقلب والجسد ينبغي أن يرجعا في تزكيتهما إلى الحقائق التي يدركها العقل. ويمكن أن تدرك أهمية التزكية من خلال قوله تعالى في وصف نبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وَيُزَكِّيكُمْ﴾ (البقرة: ١٥١)ومن كون التزكية لا تقتصر آثارها على الفرد بل تمتد إلى المجتمع.

ومن مسائل التزكية أنه لا بد من منع الأهواء النفسية والميول القلبية من الطغيان على الحقائق المعقولة، فمعرفة الحقائق وحدها لا يكفي؛ لأن القلب قد يتدخل في رد تلك الحقائق المعقولات لمرض فيه كالكبر والحسد والهوى، وقد نبه القرآن إلى ذلك من خلال قصص عمن كفروا وكذبوا بالحق.

وأهم الأمور التي تُبنى عليها التزكية وتُعدّ أساساً لتزكية القلب والجسد: هي الأمور التي يمكن التوصل إليها بالعقل من إثبات وجود الله، وإثبات كونه الرب المتصرف، وإثبات ألوهيته، وأحقيته في الحكم في خلقه وملكه، وإثبات وجود حكمه في رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وعن هذه الحقائق المعقولة تنشأ العبادة وتنشأ الاستقامة والحرص على الكتاب والسنة.

وقناعة الإنسان وإيمانه بأن الله تعالى هو الخالق المالك، يقتضي من الإنسان أن يذعن لله ويرجع إلى أحكامه. وإيمانه وقناعته بأن المصالح والمنافع التي يحتاجها كلها

ترجع إلى الله، فليس أحد يعطيه وينفعه أكثر من الله، وقناعته هذه تُنشئ المحبة، والولاء والبراء، فأساس كل صلة بالخلق مبني على الصلة بالله، فلا يصح أن توجد صلة تفسد عليك صلة العبد بالله وعلاقة الإنسان به، أو تسبب غضب الله الـــذي بيـــده كـــل حوائجنا وخيرنا.

وإيماننا بأن الله وحده هو الذي يستطيع أن ينفعنا أو يضرنا، وهو الـــذي يملـــك ثوابنا أو عقابنا؛ يدفعنا إلى الإخلاص لله، فإن التوجه بالعمل لغيره لا يترتب عليه نفع، ولا يندفع به شر. وهذه الأمور السابقة: الإخلاص والحب لله ولمن يرضاه والاستقامة، هي من أهم أمور التزكية وعنها تنشأ أهم مسائل التزكية.

وكل اسم من أسماء الله نعتقده ونقول به، هو حقيقة تتطلب منـــا حـــالاً قلبيـــاً يوافقها، يؤثر في حياتنا ويوجهها، بقدر ما نعرف هذه الحقائق عن الله ونتذكر معناها، وكل حال من هذه الأحوال هو صفة محمودة، إذا تحققنا بها نصير به من أهل التزكيـــة والصلاح، فالأحوال والمقامات التزكوية: كالإخلاص والتوكـــل والزهـــد والشـــكر والخوف والرجاء والحب والرضا والتسليم، كلها ترجع إلى العقائد والمعقولاث الثابتة، وتنشأ عنها أعمال ظاهرة صحيحة.

والأخلاق التي شرعت لضبط المعاملات بين الخلائق، شرعت كلها على أســـاس منطقي، فيدرك العقل جمالها وصحتها والحاجة إليها، وكل خلق ممدوح له من الحقائق الفكرية ما يقتضيه، وكل خلق مذموم له من الحقائق الفكرية ما يقتضي تركه.

ومسألة إقامة الحضارة وعمارة الكون، أمر ينشأ عن حاجة الخلق إلى التعامل مـــع بعضهم ومع الكون، ولا يمكن أن تنفك البشرية عن حاجتها إليه، وما شرعه الإسلام في هذا الشأن فهو أمر معقول منطقي، وهو حاجة الجسد إلى ما سُخِّر لـــه، وحاجـــة البشر إلى التعاون فيما بينهم لتحقيق حاجاتهم، ومن العمران ما هو واجب، وهو مـــا

يتحقق به قضاء حاجات الإنسان، وبقاؤه، ونصرته للحق الذي يعينه على تحقيق المصالح الأخروية، والقيام بهذا العمران الواجب هو من التزكية ولا يضادها، وما زاد عن هذا الحد فلا يجوز أن يكون على حساب الواجبات الدينية، وليس من المنطق أن يقدَّم على الاجتهاد في الطاعة التي بها مزيد النعيم في الآخرة؛ إذ لا يستوي عقلاً نعيم الدنيا القليل الزائل بنعيم الآخرة المقيم.

ولا يمكن أن تكون الحقائق والمعارف التي تنشأ عن التزكية خارجة عن حد العقل، بل كلها راجعة إلى العقل، ومدركة به، ولا يصح الإيهام بأنها فوق طور العقل وإدراكه. أمّا مسألة الكرامات والأذواق عند أهل التزكية فإنّها ترجع إلى قدرة الله وعطائه، ولا ينبغي المبالغة فيها بقبولها من غير تثبت وتأكد من وقوعها.

ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين

نعمان بوقرّة*

مقدمة:

لعل أهم سؤال مبدئي يتبادر إلى الأذهان، قبل الخوض في الأبعاد التداولية في التراث العربي الإسلامي من زاوية لغوية أصولية، يتعلقُ بمفهوم بالتداولية، وعلاقتها بعلم اللسان، وأهم القضايا المعرفية والمنهجية واللغوية التي تطرحها على بساط البحث حديثاً، ثم موقع هذه الرؤية التداولية من اللغة وسيلة التواصل والتخاطب البشري في مسار تطور المعرفة اللغوية قديماً وحديثاً، وأصول هذا التوجه في دراسات القدماء بعامة والعرب منهم بخاصة. إن هذه الأسئلة المشروعة وغيرها يمكن أن تكون مدخلاً نظرياً وتأسيسياً، بهدف الكشف عن أبعاد النظر التداولي في المسألة اللغوية، مع إمكان إبراز مجمل المقولات التي تتأسس عليها التداولية في الفكر الحديث، ومحلها من النظرية البيانية العربية القديمة، بخاصة عند البلاغيين والمفسرين والأصوليين الذين استوت في تصوراتهم الأسس التداولية لتحليل الخطاب القرآني، مفضية إلى معالم نظرية عربية في الأفعال الكلامية، يمكن أن يستفاد منها في تطوير النظرية في صورتها الراهنة.

وربما أمكننا هذا الجهد من وضع الإطار المعرفي للسانيات تداولية عربية تدرس الاستعمال اللغوي وأغراضه، متجاوزة وصف البنية والشكل النحوي، فاتحة أفقاً أرحب للدراسة النصية المتكاملة،[1] ومن وجهة نظر تداولية. وفي هذا السياق يمكن

---

* عضو هيئة تدريس في قسم اللغة العربية بجامعة الملك سعود بالرياض. bouguerranaman@yahoo.fr

[1] عن بعض التطبيقات النصية التي توسلت نظرية أفعال الكلام انظر:
- بوقرة، نعمان. **مدخل إلى التحليل اللساني للخطاب،** ط١، إربد: دار الكتب الحديث، ٢٠٠٨م.

التنويه بمحاولات طه عبدالرحمن -الفيلسوف المغربي- في إعادة تفكيك الموروث التراثي من خلال جملة من الأبحاث الرائدة، لعل أهمها كتابه: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام".[٢] لم لا وحضارة العرب والمسلمين -في أصلها- حضارة نصية بيانية، تقوم على مقاصد الخطاب ومغزاه في عملية الفهم والإفهام، ثم محاولة استثمار هذه الأطر النظرية بمفاتيحها الإجرائية في قراءة النص الإبداعي العربي وتحليله بشكل عام، في ضوء استحضار منظومة القيم الثقافية والإسلامية، التي شادها مفكرو الإسلام من خلال وعيهم العميق بسياقات إنتاج الدلالة، واستقطار المعنى المركزي، والمعاني الحافة بالنص.إن تحليل الخطاب تحليلاً تداولياً، يقتضي تحديد شروط التداول اللغوي المتمثل في: النطقية، والاجتماعية، والإقناعية، والاعتقادية، منظوراً إليه من حيث كونه على ثلاثة مراتب أساسية هي: الحوار، والمحاورة، والتحاور، وجميعها فعاليات خطابية.[٣] وعليه فإن هذا البحث التوصيفي لجهود علماء أصول الفقه، سيتولى تحديد مفهوم التداولية في الفكر اللغوي الحديث، وبيان مسارات التفكير التداولي البياني في التراث العربي، وتوضيح الأفعال الكلامية عند الأصوليين.

- بوقرة، التشكيل النصي في شعر عبد الله الصيخان، **مجلة العقيق**، المدينة المنورة، عدد مارس ٢٠٠٨م.
- بوقرة، قراءة نصية تداولية لقصيدة فلسفة الثعبان المقدس، **مجلة اللسانيات واللغة العربية**، عدد٣، سنة ٢٠٠٧م، عنابة، الجزائر.

[٢] عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م، وانظر في سياق استثمار المفاهيم التداولية:
- نحلة، محمود. **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، دار المعرفة الجامعية، ط١، سنة ٢٠٠٢م.
- راضية، بوبكري. الأحاديث النبوية، دراسة تداولية، **مخطوط رسالة ماجستير في تحليل الخطاب**، جامعة باجي مختار، عنابة، سنة ٢٠٠٥م.

[٣] غلفان، مصطفى. **اللسانيات العربية الحديثة، دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية**، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، سلسلة رسائل وأطروحات رقم٤، ص٢٥٠. وانظر:
- عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، مرجع سابق، ص٢١.

أولاً: تحديد عام لمفهوم التداولية في الفكر اللغوي الحديث

التداولية اتجاه فلسفي ولغوي يعنى بدراسة استعمال اللغة في الخطاب، شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية. فهي بذلك تهتم بالمعنى كالدلالية وبعض الأشكال اللسانية التي لا يتحدد معناها إلا من خلال استعمالها،[٤] وعدها "فرانسيس جاك "F.jak" -وهو أحد المؤسسين لها في الفكر اللساني الغربي الحديث- متطرقة إلى اللغة الخطابية والتواصلية والاجتماعية معاً، فاللغة استعمال بين شخصين للعلامات، استناداً إلى قواعد موزعة تخضع لشروط إمكانية الخطاب.

وفي الدرس النقدي العربي، يعترضنا تعريف صلاح فضل لها من أنها ذلك الفرع العلمي المتكون من مجموعة العلوم اللغوية، التي تختص بتحليل عمليات الكلام بصفة خاصة، ووظائف الأقوال اللغوية وخصائصها خلال إجراءات التواصل بشكل عام،[٥] فاللسانيات التداولية تخصص لساني يدرس العلاقة بين مستخدمي الأدلة اللغوية (المرسِل، المرسَل إليه)، وعلاقات التأثر والتأثير بينهما، في ضوء ما ينتجانه من تحاور متصل، ما يعني كونها علمً تلفيقياً أو موسوعياً يجمع بين اختصاصات متعددة، فليست التداولية بهذه المفاهيم المتعددة علماً لسانياً صرفاً يقف عند البنية الظاهرة للغة، بل هي -على ما يؤكده جاك موشلار (J.Mochlar)- علم جديد للتواصل يسنح بـ (وصف وتحليل وبناء) استراتيجيات التخاطب اليومي والمتخصص بين المتكلمين في ظروف مختلفة،[٦] وربما تمكنا هنا من اختزال أهم الموضوعات الشائكة التي تعنى التداولية

[4] Froncois Recanati, *naissance de la pragmatique* , in quand dire c est faire ,p185.

[٥] فضل، صلاح. **بلاغة الخطاب وعلم النص**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص١٠.

[٦] موشلار، جاك. **التداولية، علم جديد في التواصل**، ترجمة سيف الدين دعفوس ومحمد الشيباني، مراجعة لطيف زيتوني، وإشرافجان لوي شليغل، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٦. وانظر:

- فان ديك، **النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي**، ترجمة عبد القادر قنيني، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، د.ت.، ص١٣.

ببحثها وهي ماثلة في:[٧] دراسة بنية الخطاب لغوياً في ضوء قواعد التخاطب العامة والخاصة، ووصف علاقة النظام اللغوي بالاستعمال وتحليله وكيفيات التحقق، والعمليات الذهنية ومستويات الإنتاج والفهم اللغويين، وفهم مقاصد الخطاب، وأدوار المتلقي في التفسير والتأويل، والاستدلالات اللغوية، والافتراضات المسبقة، ودراسة تحول القول إلى فعل كلامي إنجازي في ضوء نظرية أفعال الكلام لأوستن وسيريل.[٨]

إن اعتماد المنهج التداولي في تحليل نصوص المعارف والعلوم المختلفة، يجد تسويغاً له أنه منهج مجاوز لتلك التحليلات البنيوية والشكلية، التي تقف عند حدود الوصف الظاهري لعناصر الملفوظ، غير آبهة بدلالاته السياقية وأغراضه التواصلية التي لأجلها

---

[٧] براون، ويول. **تحليل الخطاب**، ترجمة: محمد لطفي الزليطني، ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، مقدمة المؤلفين، وانظر:

– سليمان ياقوت، محمود. **معاجم الموضوعات في ضوء علم اللغة الحديث**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م، ص٣٠٤.

[٨] يأتي الحديث في هذا السياق عن أوستين (Austin) الذي قام بالرد على فلاسفة الوضعية في محاضراته التي ألقاها في أكسفورد ما بين سنتي (١٩٥٢م-١٩٥٤م)، ومحاضرات أخرى في هارفارد سنة ١٩٥٥م، سنة ١٩٦٠م بعنوان ماذا نصنع بالكلمات ؟ مميزاً في ردوده تلك بين نوعين من الأفعال الكلامية هي: الأفعال الإخبارية التي يمكن أن نحكم عليها بالصدق أو الكذب، والأفعال الإنجازية التي يمكن أن تكون موفقة أو غير موفقة، مثل: التسمية والوصية والاعتذار والرهان والنصح والوعد... . ولابد أن تحقق هذه الأفعال الأدائية جملة من الشروط حتى تكون موفقة، وزعها أوستن على نوعين هما: الشروط التكوينية، والقياسية، أما التكوينية فهي من مثل وجود إجراء عرفي مقبول اجتماعيا كالزواج والطلاق. وأن يتضمن الإجراء اللغوي العرفي نطق كلمات معينة من طرف أشخاص معينين في ظروف معينة، وأن يكون الشخص المنجز لفعل الكلام كأمر الآمر المأمور بالقيام بفعل ما في ظروف معينة مؤهلا لإنجازه، وأن يكون تنفيذه لفعل الأمر صحيحا وكاملا، وأما شروط الفعل القياسية، فهي أن يكون المشارك في الفعل صادقا في أفكاره ومشاعره، ملتزما بما يأمر به غيره، وفي هذا السياق قدم "أوستين" تقسيما يبين به تكوّن الفعل الكلامي من ثلاثة أفعال بسيطة هي: الفعل اللفظي (النطقي) الذي يمثله انتظام الأصوات في سلسلة لفظية منطوقة (acte locutoire)، والفعل الإنجازي الذي يحيل إلى مرجع معلوم. والفعل الإنجازي (acte illocutoire) الذي يمثله المعنى الإضافي المؤدى خلف المعنى الأصلي أو الحرفي (المتضمن في القول). والفعل التأثيري (acte perlocutoire) الناتج عن القول، وهو الأثر الذي يحدثه الفعل الإنجازي في التسامح سواء كان سلوكياً ظاهراً أو لغوياً. هذا ووجه أوستين نظره إلى الفعل الإنجازي، فهو صلب العملية اللسانية كلها، وراح يبحث عن أصناف تتفرع عنه في ضوء قياس القوة الإنجازية للفعل المؤدي (La force illocutoire).

أنشئ. إن المنهج التداولي بصورته الحديثة، وشكله التراثي، ينظر إلى اللغة بوصفها كلاماً حياً، منجزاً في سياق معين يتلقاه المتلقي بإدراكه وشعوره، محاولاً فهم رموزها وإشاراتها، وتصريحها وتلميحها، من خلال ما ينتجه الخطاب من آثار سلوكية تنقل الملفوظ من الوجود النطقي إلى الوجود الفعلي، ويتحول فيه المجرد إلى محسوس، وبهذه الرؤية تتوطد دلالات الكلام بقرائن اللغة وأحوال المقام من: حركات جسمية، وتنغيمات، صوتية وثقافة سائدة تؤطر الفعل المنجز،[٩] وجهه لغايات نفعية معينة يرتضيها المنجز، ويتقبلها المتلقي. وتتلخص الفلسفة التداولية الحديثة في حقيقة تداولية كبرى، وهي أن لا كلام إلا بين اثنين، حتى ولو كان الكلام حادثاً بين المتكلم وذاته، وفي هذه الحال ستكون علاقة المتكلم بالمستمع ضمن علاقة العرض للفكرة والمعترض عليها، ولا يكون الاعتراض إلا بدليل، ولا معترض إلا لطلب الصواب، ولا طلب للصواب إلا بجملة من القواعد.[١٠]

ثانياً: مسارات التفكير التداولي البياني في التراث العربي

تقف هذه الدراسة عند ثلاثة مسارات مهمة تؤطر البحث في الأبعاد التداولية في مباحث البيان، والحقيقة أن الفهم الأمثل لا يتحقق إلا بعرض مجمل ما قدم من رؤى عند: اللغويين، والمفسرين، وعلماء القراءات والحديث، والأصوليين مجتمعة، لقيام جهودهم على الأسس النظرية نفسها، وإن اختلفت مناهجهم وأهدافهم في الوصول إلى بنية النص وخصائصه البيانية المعجزة.

---

[٩] محروس، محمد إبراهيم علي. تداوليات الخطاب وضوابط الرواية والتلقي، **مجلة علوم اللغة**، القاهرة: دار غريب، مجلد١٠، عدد١، سنة ٢٠٠٧م، ص١٦٢، وما بعدها، وقد استفدنا من هذه الدراسة كثيراً في بلورة مسار المفسرين وعلماء الحديث.

[١٠] عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، مرجع سابق، ص٩١.

١. المسار اللغوي البياني:

يمثل البيان المحور الرئيس للنظرية البلاغية؛ إذ استقطب اهتمامه الفكري، وأضحى المعادل الموضوعي لعلاقة اللغة بالمتكلمين في السياقات المعينة، والبيان -عند الجاحظ- اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتّى يفضي السّامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائناً من كان ذلك البيان ومن أي جنس كان الدّليل؛ لأنّ مدار الأمر، والغاية التي إليها يجري القائل والسّامع، إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع..."[11] وترتبط قضية الفهم، والإفهام بوظيفة المتكلّم الساعي إلى إظهار الخفيّ، وتوضيحه للسامع، بالاستعانة بكلّ الوسائل اللسانية والإشارية لتحقيق الفهم. وعليه ستكون الخاصية الأساسية للبيان كونه تعليمياً عملياً، تحقيق التواصل الفعال والإفادة بين المخاطِب والمخاطَب،[12] وربما قارب هذا المفهوم في بعده التبليغي الغرض التداولي للخطاب التواصلي في المقامات المختلفة من وجهة نظر حديثة.

وفي هذا السياق يذهب الجاحظ إلى ضرورة التركيز على مقصد أدبي مهم، يتمعن في إفهام المخاطب وإبلاغه محتوى الرّسالة الأدبيّة من لدن المرسل، الذي تتعاظم وظائفه الإبلاغية لتحقيق المقصد الأسنى المتمثل في البيان،[13] ولعله الغرض الأساس الذي تحرص التداولية المعاصرة على تحقيقه في الخطابات المنجزة. ولما كان من المستحيل أن يقتنع المتلقي بما هو غامض وغير مفهوم في الخطابات المنجزة والمبلغة، وسعياً إلى إبراز خطر الوظيفة الإقناعية، ازدادت عناية الجاحظ بالبيان الذي أطّر أهم المباحث اللغوية، بل

---

[11] الجاحظ، عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٤، ١٩٧٥م، ٧٦/١.

[12] العمري، محمد. **البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها**، المغرب: إفريقيا الشرق، د.ط.، ١٩٩٩م، ص١٩١.

[13] أديوان، محمد. نظرية المقاصد بين حازم القرطاجني ونظرية أفعال اللغة المعاصرة، **مجلة الوصل**، كلية الآداب، جامعة تلمسان، عدد١، ١٩٩٤م، ص٣٧.

أضحى الموجه المعرفي لمسألة الوجود من خلال المقولة الشهيرة، التي أحسن الجاحظ صياغتها والمتمثلة في قوله: العالم الصغير (اللغة) سليل العالم الكبير (الكون). ويتوزع البيان في النظرية الجاحظية على مستويين هما: المستوى التداولي الإقناعي، والمستوى المعرفي. ويرى الجاحظ أن البلاغة في اللفظ، والمستوى المعرفي الذي يختص بالمعاني بصفة عامة؛ ومن ثمّ فإنه عمل على حصر البيان في اللفظ، وربط الإقناع بالتداول. وقد توصل إلى هذا المستوى البلاغي في البيان انطلاقاً من الوظيفة التواصلية؛ إذ ينقل في هذا الصدد نصاً عظيم الفائدة من حيث قيمتة المعرفية بالنسبة إلى جوهر التصور التداولي، فهو يقول: "... المعاني القائمة في صدور الناس، المتصورة في أذهانهم، والمتخلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه، وخلطه، ولا معنى شريكه، والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، وإنما يحي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إيّاها، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم، وتجلّيها للعقل، وتجعل الخفي منها ظاهرا، والغائب شاهدا، والبعيد قريبا، وهي التي تخلص الملتبس، وتحل المنعقد، وتجعل المهمل مقيدا، والقيد مطلقا، والمجهول معروفا، والوحشي مألوفا، والغفل موسوما، والموسوم معلوما، وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان."[١٤]

يحيل هذا النص إلى أسس العملية التواصلية بشتى وظائفها في إطار علم اللغة المعاصر، فالمعاني المستورة والخفية لا يتم التعرف عليها إلا بالاستعمال؛ أي (بالألفاظ)،

[١٤] الجاحظ، **البيان والتبيين**، مرجع سابق، ١/٧٥.

وكذلك بالإخبار عنها؛ أي الإبانة أو البيان الذي أشار إليه في قوله، ويساير هذا التصور مفهوم الإبلاغ الذي تعنى به التداولية، التي (تصف) و(تفسر) حركية الخطاب بين مستعملي اللغة في علاقة الكلام المنجز بالسياق العام والخاص، ومدى تأثيره، من حيث هو سلسلة من الأفعال في المتلقي في مستوى الفهم والفائدة، وهذا ما ذهب إليه الجاحظ عندما عدّ الإخبار والاستعمال المسئولين والمتحكمين في تفعيل المعاني، وإعطائها وظائف لسانية وبلاغية وإقناعية معينة.

كما تجلت ملامح التداولية بشكل أكبر عند السكاكي من خلال توصيف عناصر العملية التواصلية، وربطها بمقتضى الحال؛ لأنّ وضعية المتلقي وأحواله، تساهم مساهمة فعّالة في فهم المقصد فهما جيّداً، وتحدّد أيضا نوعية الكلام المرسل من المتكلّم، فالملتقى سيكون خالي الذهن، أو متردّداً في الحكم، أو منكراً له، وقد يخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، فيجعل غير السائل -وهو خالي الذهن- كالسائل، وقد يجعل غير المنكر كالمنكر، وقد يجعل المنكر كغير المنكر.[١٥]

إن قراءة موازية لنص السكاكي تكشف عن أوضاع غير لسانية، تِؤطر الفعل التبليغي، وعملية التلقي، وهي أوضاع نفسية وذهنية في مبدئها، وهذا تنبيه على ضرورة مراعاة مقتضى الحال. وفي المقالة التالية تمعين للعلاقة الوثيقة بين المتلقي والمقام ووجوب الالتفات إلى تغاير أغراض الخطاب، يقول: "فمقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، وكلّ ذلك معلوم لكلّ لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكلّ ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر،"[١٦] فالكلام الموجّه إلى الذكي ليس نفسه الكلام الموجّه إلى الغبي، وبتغيّر حال المتلقي يتغيّر قصد المتكلّم، وتتعين حينها

---

[١٥] السكاكي، أبو يعقوب. **مفتاح العلوم**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص٧٠.

[١٦] المرجع السابق، ص٧٣.

مقصدية الإفهام واستجابة المتلقي.كما تتمركز نظرية الأفعال الكلامية في بؤرة اهتمامه بالأساليب الإنشائية من حيث: البنية، والدلالة، والغرض.

ولأنّ بلاغته تجمع بين النحو، والمنطق، والشعر، عدّ السكاكي أنموذجاً عربياً متميزاً يمكن أن تكون آراؤه أساساً نظرياً للسانيات تداولية عربية بعامة، ولنظرية الأفعال الكلامية بخاصة،[١٧] كما عني بشكل خاص بالأفعال الطلبية التي جاوزت معناها المباشر إلى المعنى المقامي، في سياق الإشارة إلى إمكان مخالفة ظاهر اللفظ لمراد المتكلم، فالاستفهام -مثلاً- يتحول لوجود جملة من القرائن المقالية والمقامية يختارها المتكلم لتحقيق قصد معين، كالعرض في قولنا: ألا تحب أن تنزل فتأخذ شيئا، وانصرافه إلى الإنكار في قولنا: أمثلك يفعل هذا ؟! لمن تراه يفعل فعلاً مشيناً، وهكذا تتعدد وظائف الاستفهام بحسب المقام الذي يستعمل فيه.[١٨] ولم يحصر السكاكي ارتباط تعدد التداولية للأفعال الطلبية في الاستفهام، فقد درس الأمر والنهي والتمني والنداء،كما نتلمس ملامح الفعل الكلامي، وارتباط الوضع بالقصد في أسلوب الحكيم والسائل بغير ما يطلب،[١٩] ومن أمثلته في الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ؛﴾ (البقرة:١٨٩) إذ سألوا عن شيء فأجيبوا عن آخر.

أما ابن خلدون فقد صاغت رؤيته البيانية -فيما نزعم- آراء سابقيه، ولعله يكون الأنموذج المغربي الأمثل لدراسة التصور التداولي العربي، فقد نظر إلى الغاية من دراسة الأدب، واكتساب الملكة اللسانيّة بشكل شمولي؛ إذ يعد الأدب حفظا لأشعار العرب، وأخبارها، والأخذ من كلّ علم بطرف، مقرراً أن المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته؛ وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم،[٢٠] ومن الرؤية

[١٧] العمري، محمد. **البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها**، مرجع سابق، ص٢٧.
[١٨] السكاكي، **مفتاح العلوم**، مرجع سابق، ص١٤٧.
[١٩] المرجع السابق، ص١٦٧.
[٢٠] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار القلم، ط٧، ١٩٨٩م، ص٥٥٣.

الشمولية ذاتها يرى أنّ امتلاك اللغة يجب أن يكون لغاية الإبانة والإفهام، وهو هدف التداولية الغربية، يقول: "اعلم أنّ اللغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة؛ إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودها، وقصورها، بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنّما هو بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت الملكة التامّة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبّق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلّم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة."[٢١]

أما عن أهم ما ورد في هذا النص الخلدوني من مقولات تداولية، فيمكن صياغته في المفردات التالية: الملكة اللغوية، والجودة، والقصور، والتعبير عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف، ومقتضى الحال، والتبليغ، والغاية من إفادة المقصود، والسامع، والبلاغة، وربما اختزلت هذه القيم التداولية بمفهومات معاصرة ممثلة في: الأداء، الكفاءة، القصد، التركيب، السياق، المتلقي،الإبلاغية، وغيرها.

كما ظهرت بعض جوانب التفكير التداولي الخلدوني في قوله: "نجد كثيراً من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين (يقصد قوانين النحو)، إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه، أو ذي مودّة، أو شكوى ظلامة، أو قصد من قصوده، أخطأ فيها عن الصواب، وأكثر من اللحن، و لم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود على أساليب اللسان العربي، وكذا نجد كثيرا ممّن يحسن هذه الملكة، ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئا من قوانين صناعة العربية."[٢٢] وربما جاز لنا أن نخلص إلى أنّ الملكة في التأدية، فالملكة لا تحصل إلاّ بالمران، والمعاناة، والتكرار، حتى تعود صفة

[٢١] المرجع السابق، ص٥٥٤.
[٢٢] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٦٠.

راسخة في المتكلّم، أمّا التأدية فحال متغيّرة، وهي أيضا ضرورية لكلّ علم من علوم اللسان، فلا فائدة من النحو مثلاً معزولاً عن الإجادة في الكلام والفصاحة؛ إذ العبرة بالفائدة، والقدرة على الإبلاغ والإفهام بشكل جيّد وفعّال، وهو أعلى مراتب التداولية الحديثة.[٢٣] ويتسق هذا التصور مع نظريته في الإعجاز؛ إذ يقول: "إنّ ثمرة هذا الفن إنّما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأنّ إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام مع الكمال."[٢٤] إنّ هذا الغرض التداولي لا ينفض يديه من غاية نفعية، فللأدب ثمرة، وللغة هدف، وللنحو غاية، وللبيان قصد على حد قول ابن خلدون، وهكذا.[٢٥]

أما حازم القرطاجني، فنتلمس تصوره التداولي من خلال ثلة من النصوص لعل أهمها قوله: "لَمّا كَانَ الكَلامُ أَوْلَىَ الأَشْيَاءِ بِأَنْ يُجْعَلَ دَلِيلاً عَلَى المَعَانِي التي احْتَاجَ النَّاسُ إلى تَفَهُّمِهَا بِحِسبِ احْتِيَاجِهِمْ إِلىَ مُعَاوَنَةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا عَلىَ تَحَصْيلِ المعَانِي، وَإِزَاحَةِ المَضَارِّ؛"[٢٦] إذ يشير إلى البعد النفعي الذي ترمي إليه العملية الإبلاغية بصورة شاملة، والعملية الإبداعية ممثلة في المنجز الشعري بصورة خاصة، والذي يقوم بشكل خاص على عنصر التأثر والتأثير، وهذا ما تركز عليه اللسانيات التداولية في تحليل الخطاب،[٢٧] ملمحاً في السياق ذاته إلى ضرورة احترام مقاصد المتكلم، المتحكمة بدورها في الأثر الذي يسلطه النص على المتلقي، ويبدو من ناحية ثانية أن هذه المقاصد ذات صبغة

---

[٢٣] علوي، سالم. ابن خلدون وعلوم اللسان العربي، **مجلة اللغة والأدب**، قسم اللغة العربية، جامعة الجزائر المركزية، عدد٨، سنة ١٩٩٤م، ص١٩٢.

[٢٤] المرجع السابق، ص١٩٢.

[٢٥] عيد، محمد. **الملكة اللسانية عند ابن خلدون**، بيروت: عالم الكتب، سنة ١٩٧٩م، ص١٢.

[٢٦] القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق: محمد الخوجة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص٢١٦.

[٢٧] أديوان، محمد. **نظرية المقاصد بين حازم القرطاجني ونظرية الأفعال اللغوية المعاصرة**، مرجع سابق، ص٢٦.

حالية تقرأ قراءة سياقية، وهي من ثَمَّ جزء لا يتجزأ من المقام الذي يحتل في التصور التداولي الحازمي مكانة متميزة.

٢. مسار المفسرين وعلماء الدراسات القرآنية والنبوية:

إن الفهم الأدق لمعاني التتريل الحكيم، مبني -أساساً- على استحضار جميع مكونات الخطاب اللغوية والسياقية في عملية التفسير، فتجاهل أي عامل من العوامل المشكلة للمعنى القرآني مدعاة إلى الوقوع في سوء الفهم والتقدير، ولهذا ألح العلماء المسلمون على ضرورة استيفاء جملة من الشروط لمن يتصدى لتفسير القرآن وتأويله، لا يتهاون بشأنها أبداً تعظيماً وتقديساً للخطاب القرآني.[٢٨]

إن تلقي القرآن الكريم بوصفه مستوى أرقى من مستويات الإنجاز الكلامي الذي تحدي به العرب في فصاحتهم وبيانهم، يقتضي العناية بالجوانب الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والمعجمية، والأسلوبية، التي تمثل اختيارات منشئه، ومقاصده الموجهة للفعل اللغوي نحو عموم الناس، وهذا ما عظّم لدى المهتمين بقضية التفسير دور السياق بنوعيه: اللغوي، والحالي، في تحديد المعنى النصي، والأغراض التداولية للخطاب، فتحوّلت هذه الملفوظات المشكلة للنص إلى أفعال كلامية في شكل طلبيات (أفعال الأمر والنهي)، وسلوكيات (الأخلاق)، وإخباريات (القصص)، وحكميات (أحكام الجزاء والعقاب)، وتعهديات (الترغيب والترهيب).

---

[٢٨] اشترط في المفسر ألا يكون خالي الذهن من أسباب الترول، ومقاصد هذه الأسباب، وقواعد اللغة العربية والقراءات، والناسخ والمنسوخ، والمكي، والمدني، والمحكم، والمتشابه، ومعرف العرب وعاداتهم، بالإضافة إلى الصفات الخلقية من: عدالة، وتجرد من الهوى، والتعصب للمذهب، وإخلاص القول والعمل. انظر:
- السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، القاهرة: دار التراث، ١٤٠٥هـ، ٤٦١/١ وما بعدها.

إن كلّ سورة تنهض على ملفوظات وأفعال قولية تحقق بدورها أفعالا كلامية لها بُعد تأثيري على المتلقي،[٢٩] توجه أفعاله، وتعدل في سلوكه، وقيمه، ومعتقداته. فتلقّي آيات الرحمة، والعذاب، والأحكام الشرعية، والإخبار بالغيب، والدعوة إلى فعل الخيرات، وتجنب المحرمات، كلها موضوعات تدور في فلك الفعل الإنجازي الطلبي الكلي بشتى أغراضه وسياقاته وشروط تحققه، والتي توجهنا إليها تداوليات الخطاب القرآني، ومقاصده الكبرى.

إن تلقي القرآن في ضوء العلم بقواعد التفسير، يضمن الحد الأدنى من الفهم الموضوعي لآياته وأغراضه، بعيداً عن الاختلاف في جزئيات المعاني التي تتحكمها اختلافات في المعرفة الخلفية للمفسر أو المتلقي. بيد أن هذا الإطار، لا يجب أن يلهي عن ضرورة الاسترفاد من واقع البنية اللغوية في تعلقها بثقافة العصر التي نزل في سياقها القرآن محاولاً تغييرها، وهذا من شأنه أن يكبح جماح توقعات المفسر التي تشدّه قناعاته الشخصية، وانتماءاته المذهبية، وثقافة عصره بالأساس، فيلقي برؤيته الذاتية لباساً على النص ليحمله مالا يطيق، متستراً بعباءة اسمها: صلاحية القرآن لكل زمان ومكان!. ففي التاريخ الثقافي العربي تفاسير كثيرة عرج بها أصحابها على مذاهبهم، فخرجوا عن جادة الفهم السليم الذي يفرضه البيان العربي ونظام اللغة،[٣٠] فتلقي القرآن الكريم وفهمه، والوصول إلى مقاصده، لا يمكن أن يتحقق في غياب تلك الشروط سالفة الذكر، التي هي في الحقيقة قواعد لتداوليات الخطاب القرآني إنتاجاً وفهماً.

---

[٢٩] صحراوي، مسعود. **التداولية عند العلماء العرب**، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٥م، ص٤٠.

[٣٠] من ذلك تفاسير بعض الشيعة والمعتزلة والخوارج وغيرهم ممن حكّموا العقل بلا دليل، والذين احتكموا إلى الرمزية التي يتحوّل معها البيان إلى طلاسم لا تفهم، انظر:
- نعناعة، رمزي. **بدع التفاسير في الماضي والحاضر**، السعودية: أنوار الرياض، ١٩٧١، ص٢٢و٦٠ و٧٢.
بيد أن هناك تفاسير أقيمت على هدي من هذه الضوابط، مراعية اللغة والسياق والمعارف العامة، ونذكر منها على سبيل التمثيل: تفسير النسفي، وتفسير الظلال، والتحرير والتنوير، وتفسير ابن باديس، وغيرها كثير.

وتتحقق الرؤية التداولية عند المهتمين بالقراءات القرآنية، في ارتباطها بالعملية التفسيرية، في ضوء تأكيدهم تمثل ضوابط القراءة الجيدة، والترتيل المأثور عن قراءة صاحب الرسالة محمد صلى الله عليه وسلم، التي تراعي قواعد الإدغام، والقلب، والإخفاء، والتفخيم، والترقيق، والإمالة، والإشمام، إلخ، وما إلى ذلك من صور الأداء وهيئته العملية التي تترك أثرا متعدد الأبعاد في السامع الذي تتيح له إمكاناته اللسانية والجمالية والذوقية التفاعل مع معاني النص، وأغراضه التواصلية، علما أن ذلك التفاعل لا يتحقق مع القراءة العادية والسريعة.[٣١]

ولا نغادر هذا المسار، حتى نشير إلى أهمية تلك الشروط التي صاغها علماء الحديث في طرق الأخذ، والتحمل، ونقل الحديث الأصلية والفرعية منها، للتدليل على تلك الدقة التي تكشف تلقي الحديث، فتميزه من حيث الصحة والضعف، وما ذاك إلا إعلاء لمكانة القائل الأول، وسمو بالحديث المنقول. ومما يستشف من هذه التصورات، أن عملية التلقي قائمة على أهم ركائز التداولية في اللسانيات الحديثة، من خلال التعامل مع المنقول، بوصفه خطاباً بين مخاطِب ومخاطَب، لا تتحقق أغراضه إلا إذا اكتملت شروط الصحة والسلامة والأهلية.

ولعل عناية نقلة الحديث بمقتضيات الحديث ومستلزماته، دليل آخر على الاحتفاء بالبعد التداولي للخطاب النبوي، ومن ذلك -مثلا- العناية بنقل الإشارات والحركات الجسمية المصاحبة لآراء الحديث وفعل القول النبوي ووصفها، والحرص على وصف التنغيمات المصاحبة، حفاظاً على مقاصد صاحب النص الرسول صلى الله عليه وسلم، وأمثلة ذلك كثيرة، كقولهم: جلس وقد كان متكئا، وأحمرَّ وجهه، وأشاح بوجهه أو

---

[٣١] الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: ١٩٥٧م، ١/٣١٨-٣٣٨، وانظر:
- السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ١/٢٣٢،٢٥٦.

شبك أصابعه، أو أشار بأصبعيه، إلخ، وفي هذا السياق يمكن الاستئناس بما أورده علماء الخطاب في عصرنا، حول دور الإشارات الجسدية والتغيم في مثل قولنا: إني في الحقيقة أرغب في ذلك، فهذه الجملة يمكن أن تنطق بصوت دافئ منتعش فتدل على القبـــول، ويمكن أن تنطق من شخص معرض مقطبة أساريره بصوت أغن، فتدل علـــى فعـــل الرفض.[٣٢]

٣. التداولية والبيان في المسار الأصولي:

يرى كثير من المعاصرين أن موضوع السياق أو المقام كما عرفه العرب القـــدماء يمثل بؤرة علم الدلالة اللسانية، وأوجه استعمال اللغة في التداول اليومي؛ لأنه يعـــبر- باختصار- عن الجانب الاجتماعي للمعنى، والوظيفة النفعية للغة في حياة الإنسان، وفي هذين الجانبين تظهر الأحداث والعلاقات والقرائن التي تسود ســـاعة أداء المقـــال،[٣٣] والحقيقة أن الجهل بهذه الظروف لا يمكن من الوصول إلى المعنى على الإطلاق، لذلك قرر ستيفن أولمان (S.Aulman) بأنه لا يمكن الاستمرار في بحث تـــاريخ الكلمـــات منعزلا عن تاريخ الحضارة.[٣٤] وما تاريخ الحضارة إلا أحداث اجتماعية ربطت مقالات معينة ببعضها، وأنزلتها في مسار الأحداث المتصلة، وتتنزل قيمة السياق في دراسة المعنى ضمن تحديد المعاني المتعاورة على اللفظ الواحد، بسبب الاشتراك أو تغير دلالة الكلمة عبر الزمن.[٣٥] ويعتمد السياق رأسا اللغة، بخاصة عند الشكليين، بما هي علاقات بـــين عناصر منتظمة، مما يحقق مناسبة أو مفارقة في المعنى، كما يعتمد على الظروف الحسية والنفسية المحيطة بالنص، وكذا المحيط الاجتماعي بما فيه من عادات وتقاليد، مما يؤكـــد

---

[٣٢] ج.براون، ج.يول. **تحليل الخطاب**، الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤١٨هـ، ص٥.

[٣٣] حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**، ط٣، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٨م، ص٣٣٧.

[٣٤] أولمان، ستيفن. **دور الكلمة في اللغة**، ترجمة: كمال بشر، مصر: مكتبة الشباب، ١٩٩٠م، ص١٠.

[٣٥] زوين، علي. **منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث**، بغـــداد: دار الشـــؤون الثقافيـــة، ط١، ١٩٨٦م، ص١٨٥.

على ضرورة المعرفة التامة بأسباب النزول، وأخبار العرب وحياتهم العقلية والروحية والاجتماعية بصفة عامة. وهكذا، تمتد قرينة السياق على مساحة واسعة من الركائز تبدأ باللغة، وتنتهي بهذه القرائن المتعددة.[٣٦]

ويمثل باب البيان -عند علماء الشريعة- موضوعاً بالغ الأهمية في تفسير النصوص وتأويلها؛ إذ فيه تتحقق مقصدية صاحب الخطاب، وعرفية الاستعمال اللغوي، كما يمثل مجالاً شاسعاً لدراسة معاني الألفاظ، ودلالات التراكيب في النصوص. ولهذا اغتنت كتابات الأصوليين بالبحث في ماهية البيان، وأركانه، وأقسامه، وحدوده اللغوية والبرهانية بتأثير من علمي الكلام والأصول، وعلوم النقل الإسلامية، ويقصد في المتعارف عليه إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب، وأصله الكشف والظهور، فهو اسم لكل ما كشف عن معنى الكلام وأظهره،[٣٧] وسوّى التهانوي بينه وبين الفصاحة؛ إذ يقال: فلان ذو بيان أي فصيح، وهذا أبين من فلان أي أفصح وأوضح كلاماً... والبيان أيضا الكشف والتوضيح... وهو مصدر بان، وهو لازم ومعناه الظهور... وقد يكون متعدياً بمعنى الإظهار،[٣٨] كما يرادف الإظهار قال تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ.﴾ (آل عمران: ١٣٨) والمراد إظهار الحق بالقرآن وهنا يتجلى جيداً الفعل الكلامي الإنجازي الممثل في وظيفة النبوة المرسلة بالتعاليم الإلهية إلى المخاطبين، ويعضده قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.﴾ (النحل: ٤٤) فلو كان البيان -كما ذهب البعض- بمعنى الظهور، لما كان محمد صلى الله عليه وسلم مؤدياً لواجب الرسالة في حق كل الناس.[٣٩]

---

[٣٦] حسان، تمام. **البيان في روائع القرآن**، دراسة أسلوبية لغوية، القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٩٩٣م، ص٢٢١.

[٣٧] ابن منظور، عمر بن مكرم. **لسان العرب**، دار صادر، بيروت: مادة بَيَنَ.

[٣٨] التهانوي، محمد علي الفاروقي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق: لطفي عبد البديع، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣م، ١/١٢٦.

[٣٩] السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٢هـ، ٢/٢٧.

والبيان عند الأصوليين -في الأصل- هو مادة الدليل الموصل إلى الحكم الشرعي، وقد نهجوا في تحديده منهجاً عقلياً دقيقاً، مستهدفين من وراء ذلك تحديد الدلالة النصية،[٤٠] ولعل اجتهادهم في تحديد أنواعه أبرز دليل على عنايتهم به، وسنكتفي بذكر هذه الأنواع التي تحيل إلى أغراض الخطاب، من حيث هو بنية لسانية مؤسسة على عرف لغوي خاص وقصدية معينة تحققها جملة من الأساليب الإنشائية الطلبية، كالأمر والنهي، وما يحيلان عليه من دلالات دون الإيغال في تحليلها، حتى لا نخرج عن الخط الذي رسمناه لأنفسنا بعدم إغفال النقطة الجوهرية في الموضوع، وهي التركيز على محل هذه الآراء في نظرية الأفعال الكلامية،كما ذكروا في هذا المقام أركاناً للبيان يقوم عليها، وهي المبيِّنُ (الله عز وجل) أو الرسول صلى الله عليه وسلم، والبيان، ويمثل الدليل الموصل إلى معرفة الحكم، أما اللفظ الذي تتضح دلالته بحيث يعرف المراد منه، فهو المُبيَّنُ، في حين يمثل المُبَيَّنُ إليه المتلقي أو المكلف بالأحكام الشرعية.[٤١]

إن هذا التصور -كما هو واضح- يبين إدراكاً عميقاً لحقيقة العملية التبليغية من خلال نموذج متميز هو القرآن، ذلك أن كامل عناية الأصوليين كانت منصبة على إبراز خصوصيات الإعجاز النصي، وكيفية تلقي المكلفين للآيات القرآنية، بوصفها جملة من الأفعال القابلة للإنجاز والعمل، وهم بذلك يجيبون عن السؤال الذي أثار المحدثين حول كيفية تحويل القول اللساني إلى فعل منجز حقيقة.

وفي سياق تعاضد الخطابات، أو ما يمكن أن يعد نصوصاً موازية تسهم في التلقي المنتج، بوصفها سياقات معرفية ولغوية، يشير ابن حزم إلى ضرورة التوقف مع مصادر التشريع جملة واحدة، لفهم أغراض الخطاب الديني القرآني ومقاصده؛ فالقرآن مصدر المصادر كلها في نظرية الفقه والاستنباط، وما من أصل شرعي إلا كان اشتقاقه منه،

---

[٤٠] عبد الغفار، السيد أحمد. **التصور اللغوي عند الأصوليين،** شركة مكتبات عكاظ، ١٩٨١م، ص١٢٨.

[٤١] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول،** تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، ١/٣٦٥.

وهو الذي ثبتت به الرسالة المحمدية، بوصفه المعجزة الإلهية المؤيدة للنبوة، كما أن الأصول الأخرى المدعِّمة للقرآن ترجع في طبيعتها إلى النص، ثم المعنى المأخوذ منه، يقول ابن حزم: "لا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أبداً، إلا من هذه الوجوه الأربعة (السُّنة، والإجماع، والدليل، والقرآن أولها)، وكلها راجعة إلى النص والنص معلوم وجوبه، ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذي ذكرنا."[٤٢]

وفي سياق التأكيد على ضرورة إدراك المقام لفهم خصوصيات المقال، نسوق النص التالي توضيحا لذلك، يقول ابن حزم: "... والبيان يختلف في الوضوح، فيكون بعضه جلياً، وبعضه خفياً، فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم، ويتأخر بعضهم عن فهمه كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلا أن يؤتي الله رجلاً فهماً في دينه، وكما تعذر على عمر رضي الله عنه –وهو الغاية في العلم بنص النبي صّلى الله عليه وسلم على ذلك فيه– فَهْمُ آية الكلالة، فمات وهو يُقرّ أنه لم يفهمها، وفهمها غيره من الصحابة، وانتهره عليه السلام وأخبره أنها بينة، وكما عرض لِعَدِي في توهمه بأن الخيط الأبيض والأسود من خيوط الناس، حتى زاده الله بيانا في أن ذلك من الفجر، وقد اكتفى غير عَدِي بالآية نفسها، وعلم أن المراد الفجر، وكما توهم ابن أم مكتوم أنه ملوم في تأخره عن الغزو، فزاده الله بيانا باستثناء أولي الضرر، وقد اكتفى غير ابن مكتوم بسائر النصوص الواردة في رفع الحرج، وأن لا حرج على مريض، ولا أعمى، وأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها."[٤٣]

وخلاصة هذا الكلام، أنه يمكن استغلاق آي في فهمها على طالبها، وفي ذاتها بينة، فيدركها من دونه آخر فهماً وإدراكاً.[٤٤] فالنص الذي سقناه بحذافيره، يبين ضرورة العناية بالسياق العام للخطاب، وتتجلى عناية المقاربة الأصولية بقصد المخاطب

---

[٤٢] ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٨٨/١.
[٤٣] أبو زهرة، محمد. **ابن حزم حياته، عصره، آراؤه، فقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ص٣١٦.
[٤٤] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ٨٨/١-٨٩.

في مباحث البيان، من خلال التمييز بين الاستثناء والتخصيص؛ فالاستثناء بيان وتخصيص في الآن معاً، ذلك أنه تكلم بالباقي بعد أداة الاستثناء، كما يتضمن في ذاته نفياً أو إثباتاً لما بعدها أو قبلها (الأداة)، أما إذا تكلم بالباقي بعد الاستثناء كما يقول علماء اللغة، فهو ليس من التخصيص؛ لأن التخصيص معناه أن يكون اللفظ في ذاته عاماً ثم يقترن بدليل مستقل يخصّصه،[٤٥] كما يعدّ التخصيص بياناً؛ لأن معناه يقتضي بيان العام الذي لا يراد به ما يدل عليه اللفظ، بل يراد به أول الأمر الخاص، فلا يكون التخصيص من هذا المنطلق، دخول الأفراد في مقتضى العموم، ثم خروجهم بالتخصيص، بل المقصود أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده من أول الأمر.[٤٦]

أما الكناية بالإشارة، فإن الإشارة تعود على أبعد مذكور، إذا كانت ألفاظاً مخصوصة يحددها النحاة بذلك، وتلك، وهو، أولئك، وهم، وهي، وهما. أما إذا كانت بألفاظ كهذا وهذه، فإنها (الإشارة) راجعة إلى أقرب مذكور. وثمرة هذا الوصف النحوي هو تفسير لفظة القرء في الآية بالطهر، رغم التسليم بتوارد معنى آخر هو الحيض في اللغة على اللفظة، ويظهر في هذا السياق حديث الرسول صّلى الله عليه وسلّم لابن عمر رضي الله عنه لما طلق زوجته في الحيض: "مُرْه فليراجعها حتى تطهُرَ ثم تحيضُ ثم تطهُرَ، فتلك العدّةُ التي أمر الله تعالى أن تطلّقَ لها النساءُ،"[٤٧] فالإشارة بتلك تقتضي الدلالة على البعيد من حيث الذكر في الجملة.[٤٨] ويبدو أن إضافة اللام لاسم الإشارة له علاقة بدلالتي القرب والبعد على ما يقرره النحاة.[٤٩] وفي هذا السياق يمكن الاستئناس بحديث أَبي بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ عن أَبِي أُسَامَةَ عن عُبَيْد اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ

---

[٤٥] المرجع السابق، ١/٨٨-٨٩.

[٤٦] المرجع السابق، ١/٨٩.

[٤٧] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، بيروت: عالم الكتب، ط٤، ١٩٨٥م، كتاب الطلاق، ٧/٧٢ رقم٥٢٥٢.

[٤٨] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ١/٢٧.

[٤٩] حسان، تمام. **البيان في روائع القرآن**، مرجع سابق، ص٣٣.

عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَضَرَبَ بِيَدَيْهِ فَقَالَ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وهكَذَا، ثُمَّ عَقَدَ إِبْهَامَهُ فِي الثَّالِثَةِ فَصُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنْ أُغْمِيَ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ ثَلاثِينَ،[٥٠] فهذه الإشارات الحركية المصاحبة للكلام تجعل من القول فعلا.

ولعل أهم الموضوعات المتعلقة بكيفية استعمال اللغة وتداولها وفهمها، والتي عرض لها الغزالي في المباحث المتصلة بعلم الدلالة اللسانية مبحث السياق؛ إذ صار هذا المبحث مجالاً خصباً لعملية استنباط الأحكام، فيما يمكن الاصطلاح عليه اليوم بعلم النص القرآني، وهو قائم في نظره على فكرة مفادها أن فهم غير المنطوق به من المنطوق ذاته، دليل صريح على الاحتكام إلى سلطة النص من حيث هو بنية متعلقة بالسياق. وبناء على ذلك لا يمكن لاستكشاف البنى العميقة للنصوص، والتعرف على البنى الكبرى فيها، الاكتفاء بالدلالات المعجمية للألفاظ، بل لابد من محاولة الغوص في النص، في إطار ما تتيحه اللغة من إمكانات: أسلوبية، وبيانية، وتركيبية، وما يظهره النص ذاته من قرائن لفظية أو عقلية، بل وما يمارسه أفق انتظار المتلقي للخطاب، بالاعتماد على مرجعيات علوم السنة، وعلوم أسباب، النزول وترتيب التلاوة، وسائر العلوم النقلية والعقلية.وليست القرائن في الحقيقة إلا مقاماً يدرس فيه النص، والذين غفلوا عن دراسته وقعوا في مزلات لعزلهم اللفظة عن التركيب، والتركيب عن النص، والنص عن سياقه وواقعه، فاتحين أبواب القول بالرأي والتأويل الخاطئ؛ مما أدى إلى ظهور الفرق الإسلامية.

وإن كان هذا العرض مقتضباً، فإنه يفتح للدارسين باب البحث في نظرية السياق عند الأصوليين، التي يمكن أن تستخرج أمثلتها من أبواب: الاستثناء، والشرط،

---

[٥٠] مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. **الصحيح**، ومعه شرح صحيح مسلم للنووي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ٣٤١/٥ رقم الحديث ١٧٩٦.

والغموض، والوضوح، والحقيقة، والمجاز،[٥١] والتخصيص، والأمر، والنهي، والمطلق، والمقيد، وآيات الأحكام، وسائر آليات العام والخاص، مما نحسبه دليلاً أكيداً على فائدة السياق اللغوي والحالي في تحديد الدلالة العامة للنصوص.ومن صور العناية بالسياق في تأويل النصوص الدينية، تمسك ابن حزم بما يسميه بـ: علم النفس وبديهيات العقول؛ إذ أنكر على أحمد بن حابط المعتزلي، الذي وسع دائرة الرسالة لتشمل سائر المخلوقات، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ،﴾ (الأنعام: ٣٨) وقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ،﴾ (فاطر:٢٤) محتجاً بنعمة العقل التي منحها الإنسان، والمخصوص من جهة ثانية بمنحه النطق الذي هو سبيل التصرف في العلوم والصناعات. والله لا يخاطب بالشريعة إلا عاقلها، والعارف بمرادها ومن له قدرة على ذلك. ولا ريب في أن الحيوان يعدم هذه الخصائص، وبالتالي فهو غير معني بالشريعة والتكليف. في حين تضحى كلمة "أمة" لفظة دالة على أنواع الأمثال، لا غير. وفرق بين أمة النحل والطير والإنسان بمعنى النوع، أمم الناس بمعنى قبائلهم وطوائفهم وحاضرهم وغائبهم.[٥٢]

وفي رد ابن حزم على مزاعم ابن النغريلة اليهودي، دليل آخر على فهم المقام الذي يتنزل فيه النص، فهذا المدعي رأى في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ (النساء: ٧٨) تناقضاً لما ذكر في آخر هذه الآية في قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ.﴾ (النساء: ٧٩) ويسعى ابن حزم إلى رد هذا الادعاء انطلاقاً من كون الآية مكتفية بظاهرها عن تكلف تأويل، مستغنية ببادئ ألفاظها. ونزول هذه الآية جاء رداً على من نسب لحاق السيئات به في الدنيا لمحمد صلى الله عليه وسلم،

---

[٥١] حمودة، سليمان طاهر. **دراسة المعنى عند الأصوليين**، الإسكندرية: الدار الجامعية للنشر، د.ت.، ص١٣٧.

[٥٢] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: سمير أمين الزهري، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٢، ١٩٧٨م، ٧٩/١.

بأن الإنسان يجني ما كسبت يداه من تقصير أو أداء للواجبات، وكلٌ من عند الله جملة. فإذا نظر الإنسان إلى الآية الموجهة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخذته الدهشة وطرح سؤالاً خلاصته، هل يمكن أن يظهر التقصير من النبي صلّى الله عليه وسلّم مع عصمته؟ والحقيقة أن المقصود هنا هو تأدية شكر الله وجميع حقوقه على عباده، وهذا لا يستوفيه نبي ولا ملك، وقد جاءت إجابة الرسول صلى الله عليه وسلم واضحة لأصحابه في الحديث الذي رواه ابن حبان في صحيحه؛ إذ قال الرسول صلى لله عليه وسلم: "ما منكم من أحد ينجيه عمله، فقال له رجل: ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته ولكن سددوا."[٥٣] والظاهر أن الجهل بهذه المعاني المقامية، هو الذي جعل اليهودي لا يفرق بين ما أخبر به تعالى من أن كل ما أصابنا به فهو من عند أنفسنا، قول الكفار الذين يتطيرون بالرسول صلّى الله عليه وسلم وصحبه.[٥٤]

وفي السياق ذاته، يرد عليه قوله في تناقض الآيتين اللتين يقول فيهما تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ لا يَنْطِقُونَ* وَلا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ،﴾ (المرسلات: ٣٥-٣٦) وقوله: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا؛﴾ (النحل: ١١١) إذ يبدو أنه يقف على خصوص قوله تعالى في سورة المرسلات. فالمنع من النطق، إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة، أما الجدال فله مواضعه أيضا. يقول ابن حزم، موضحاً في إطار السياق اللغوي المعنى المقصود الذي توضحه الآيات التي يؤخذ بعضها برقاب بعض "إذ يقول تعالى: ﴿انْطَلِقُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ* انْطَلِقُوا إِلَى ظِلٍّ ذِي ثَلاثِ شُعَبٍ* لا ظَلِيلٍ وَلا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ* إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ* كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ* وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ* هَذَا يَوْمُ لا يَنْطِقُونَ* وَلا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ،﴾ (المرسلات: ٢٩-٣٦)

---

[٥٣] ابن حبان، محمد البستي. **الصحيح**، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، ٢/١٨٧.

[٥٤] ابن حزم. **الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى**، تحقيق: إحسان عباس، القاهرة: سلسلة كنوز العرب، دار العروبة، ١٩٦٠م (نسخة مصورة عن مكتبة جامعة القاهرة)، ص٤٨.

أي ولا يؤذن لهم فيه بعذر، وهكذا نصُّ الآيات متتابعات لا فصل بينها، فيصح أن اليوم الذي لا ينطقون فيه بعذر إنما هو يوم إدخالهم النار، وهو أول اليوم التالي ليوم القيامة الذي هو يوم الحساب، وهو أيضا يوم جدال كل نفس عن نفسها.[٥٥] إن هذه النصوص تسمح بأن تكون أداة تأكيد على وظيفة القرائن الحالية، التي عبر عنها ابن حزم بعلم النفس وبديهيات العقل في تخصيص الدلالة العامة، وتحديد معاني الوحدات الكلامية المنتجة نصوصاً، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ (آل عمران: ١٧٣) لا يمكن أن يحمل على معناه الحرفي؛ إذ حال المخاطبين لا تحتمل أن يجمع لهم كل الناس على سبيل الحقيقة، إنما بعضهم، والدليل على ذلك القرينة العقلية.

ويمكن حصر القرائن الحالية في القرينة العقلية (بديهيات العقل)، ووظيفتها منع حمل دلالة الجملة على المعنى الحرفي كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا؛﴾ (يوسف:٨٢) إذ المقصود مساءلة سكان القرية، أما قرينة الحس فالمقصود بها ما يشبه الواقع أو ينفيه مما يذكره النص أو ينفيه، ووظيفة هذه القرينة تصديقية برهانية، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ،﴾ (النمل: ٢٣) فقد علم بالحس أنها لم تؤت ما أوتي سليمان، وتظل فكرة القرائن بعد ذلك أساساً مهماً في التحليل النصي عند ابن حزم. ويمكن القول بأن آراءه في سياق النظرية الظاهرية، قد تصلح حجر أساس في بناء نظرية سياقية كاملة، لها تقنينها وتمثلاتها التطبيقية. ولعل مباحث العموم والخصوص عنده، وتكامل النصوص، ومراتب الدلالة التركيبية، من حيث الوضوح والغموض، صورٌ لهذا الجانب. ولنا أن نتوقف مع مفهوم مميز ظهر عند الأصوليين هو مفهوم الاقتضاء، والمقصود به دلالة اللفظ على المسكوت عنه؛ إذ يتوقف صدق الكلام عليه، أو يمتنع وجود صدق الكلام عليه، أو يستحيل فهمه إلا به،[٥٦] ويعد هذا المفهوم

[٥٥] المرجع السابق، ص٥٥.

[٥٦] الآمدي، سيف الدين أبو الحسن. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سعيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٩٠م، ١٨٦/٢.

من أهم مفاهيم التداولية المعاصرة، التي ترى فيه تعبيراً عن قدرة المتكلم على أن يفهم أكثر مما يعلن عنه بالمعنى الحقيقي للألفاظ المستعملة، ويفسر كثيراً من النصوص التي تبدو في غاية التفاوت والتباعد. وبما أن الأصوليين عنوا بدراسة اللغة في سياقها التواصلي، فقد أفادوا من مجمل التصورات اللسانية والبيانية التي صاغها النحاة وعلماء البيان والمعاني، وفي ميدان الخبر والإنشاء تحديداً تجلت قدراتهم التحليلية المتميزة في الربط بين المقال، ومكوناته بالمقام التخاطبي، في ضوء مسألتين مركزيتين في التفكير الأصولي لا تكاد تحيد عنها كتاباتهم التأسيسية للعلم؛ وتتعلق أولاهما بمباحث الدلالة اللفظية، وقضايا الدليل والاستدلال؛ إذ جاءت رؤيتهم للعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفسر، والنص والظاهر، ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة، أكثر ثراء وغنى من طرح سائر اللغويين لها، وأما ثانيهما فجملة من المسائل النحوية المتصلة بالدلالة التركيبية، وما يمكن عده نحواً للمعاني.[٥٧] لقد أثمر التصور التداولي عند الأصوليين نظرية متكاملة في الخبر والإنشاء، تتجاوز في كثير من طروحاتها التحديد المنطقي لنظرية أفعال الكلام الغربية المعاصرة، بعد تجاوز التصورات الشكلية في عمومها التي قدمتها نظرية النحو العربي التراثية، فالمعنى -بحسب الأصوليين- متعدد بتعدد السياقات، وطرق الإنجاز، وأشكال الصياغة، وكيفية التقبل عند السامع الذي يكون منه إدراك المقاصد والغايات التي قد يظهرها الخطاب بشكل مباشر أو غير مباشر.[٥٨]

ولنا أن نتوقّف -مثلا- عند رؤيتهم للخبر في بعده السياقي؛ إذ يتحول من الدلالة التقريرية الوصفية، التي هي أصل له من الناحية الوضعية، إلى فعل كلامي مضبوط بالسياق، يقول الإمام شهاب الدين القرافي: "الشهادة خبر، والرواية خبر، والدعوى

---

[٥٧] جمال الدين، مصطفى. **البحث النحوي عند الأصوليين**، بغداد: دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة الإعلام، سلسلة دراسات (٢٢٨) سنة ١٩٨٠، ص٤-٦وما بعدها.

[٥٨] صحراوي، مسعود. **التداولية عند العلماء العرب**، مرجع سابق، ص١٣٢.

خبر، والإقرار خبر، والمقدمة خبر، والنتيجة خبر... فما الفرق بين هذه الأخبـــار؟"[٥٩] ونود التنبيه في هذا السياق إلى أن الرواية فيما قرره القرافي متصلة بعموم المخبَر عنـــه، بينما تكون الشهادة في الخاص منه، ومن جهة السياق الاجتماعي يمكن ربط الروايـــة بالمقام غير الرسمي، في حين تناط الشهادة بالمقام الخاص المتمثل في القضاء، وشـــهادة الشهود التي يشترط لها شروط صحة هي: الحرية والذكورة والعدد، لافتاً إلى إمكـــان التأليف بين فعلي الرواية والشهادة في فعل كلامي مركب، يمثل له برؤيـــة الهـــلال في رمضان، فهو شهادة ورواية في الآن نفسه في سياق الفعل الإخباري الكلي،[٦٠] ويوجّه القرافي في فعل الشهادة إلى إمكان تحوله إلى فعل إنشائي صريح على صيغة: أشهد أن كذا وكذا قد حصل، وهذا بخلاف البيع فإن القائل إذا قال: أبيعك، لم يكن إنشـــاءً للبيع بل إخباراً به، أو وعداً به في المستقبل، ولو قال: بعتك كان بيعا محققا، فالإنشاء في الشهادة بصيغة المضارع، وفي العقود بالماضي، مما يعني ضرورة إدراج فعل الشهادة تحت صنف الفعل الإيقاعي.[٦١] كما يجنح الآمدي في إحكامه إلى معيـــاري: الواقـــع والقصدية،[٦٢] اللذين استندت إليهما اللسانيات التداولية في تمييز الفعل الوصفي والفعل غير الوصفي، لكي ينضبط الخبر من حيث الأنواع التي يمكن إجمالها في الخبر الصادق المطابق للواقع وضده الكذب، وما يعلم صدقه أو كذبه، وما لا يعلم صدقه وكذبـــه، وخبرا التواتر والآحاد.[٦٣] ولعل من صور الاحتفاء بقوة الفعل في الإنجـــاز اللغـــوي، تركيزهم على عدم الأخذ بالشاذ والنادر من أقوال العرب في الاســـتدلال الشـــرعي،

---

[٥٩] القرافي، أحمد بن محمد شهاب الدين. **أنواع البروق في أنواء الفروق**، المعروف بكتاب **الفروق**، تحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام للطباعة، ٢٠٠١م، ٧٤/١.

[٦٠] القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، مرجع سابق، ٧٤/١.

[٦١] المرجع السابق، ١٨٩/٤ و١٩٠. وانظر في هذا السياق ما كتبه:

– صحراوي، مسعود. **التداولية عند العلماء العرب**، مرجع سابق، ص١٤٣.

[٦٢] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ١٠/٢.

[٦٣] لعل مبدأ الكثرة والقلة المعتمد في تمييز الآحاد عن المتواتر يحدد الخبر بوصفه فعلا من حيث درجة قوته التأثيرية، أو ضعفه بالنسبة إلى المتلقي، وهذا بعد تداولي واضح.

ويظهر ذلك جلياً في الرد على من قرر اختصاص "من" الشرطية بالذكر دون الأنثى، متمسكاً بذلك في عدم قتل المرتدة في حديث: "من بدل دينه فاقتلوه."[٦٤] وفي هذا السياق احتج الطرف الأول بقول ضعيف حكاه سيبويه من تقسيم العرب لـ (من) بحسب المذكر والمؤنث، فإنهم قالوا في المذكر: من ومنان ومنون، وفي المؤنث: منة ومنتان ومنات، وذهب سيبويه إلى أنه بعيد لا تتكلم به العرب، ولا يستعمله إلا نفر قليل منهم،[٦٥] بينما ذهب جمهور الأصوليين إلى نقد هذا الموقف، لشذوذه، وعدم اطراد استعمال صورته في التداول اليومي للغة العربية. كما لفتوا الأنظار أيضا إلى البعد التداولي للإنشاء في ضوء محاولتهم التأسيس لقواعد فهم النصوص، واستنباط الأحكام منها؛ ففي مبحثي الأمر والنهي على سبيل المثال تم تمييزهم للأفعال الإنجازية الطلبية، من منطلق كون الأمر في العموم استدعاء للفعل بالقول ممن هو دون الآمر، ويكون النهي بخلافه استدعاء بالقول ممن هو دون الناهي على سبيل الوجود،[٦٦] وفي سياق ذلك فرقوا بين أفعال الإذن والإباحة والمنع، مما يعني وجود التفريق بين الأوامر المتفاوتة في درجة الأمر، فالضرورات أكثر تأكيداً من الحاجيات، وهذه أكثر تأكيدا من التحسينات،[٦٧] وهو تصور قريب لمبدأ قوة الفعل في نظرية سيريل للأفعال الكلامية، وفي سياق عرض الأفعال الكلامية بين المباشرة وعدمها، يميز الشاطبي بين الأمر

---

[٦٤] البخاري، **الجامع الصحيح**، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠هـ، ١٤٩/٦، رقم الحديث ٣٠١٧.

[٦٥] سيبويه، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: عالم الكتب، ط٣، سنة ١٩٨٣، ٤٠٨/٢، وانظر:
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٣٩٩هـ، ٣٦٠/١.
- كريري، محمد. **في دراسته أسلوب الشرط بين النحويين والأصوليين**، الرياض: سلسلة وزارة التعليم العالي السعودية لنشر ألف رسالة جامعية، ١٤٢٥هـ، ص٤٢ وما بعدها.

[٦٦] الشيرازي، إبراهيم. **شرح اللمع في أصول الفقه**، تحقيق: علي العميريني، القصيم: دار البخاري، ١٩٨٧م، ٩١/١و١٩٣. وانظر مسألة استدعاء الفعل بالقول في:
- ميلاد، خالد. **الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية**، تونس: منشورات جامعة منوبة، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٤٩.

[٦٧] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.، ١٨٧/٢.

الصريح وغير الصريح، فالصريح نوعان: أولهما مجرد من العلة مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ،﴾ (البقرة: ٤٣) وثانيها مؤسس على العلة والقصدية بالاستقراء، مثل قوله تعالى: ﴿فَاسَعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ.﴾ (الجمعة: ٩) فالمقصود إقامة الجمعة لا الأمر بالسعي لها فحسب.

وأما الأمر غير الصريح، فعلى وجوه كثيرة لعل أهمها: الإخبار عن تقرير الحكم، وما جاء مدحاً له ولفاعله، وما يتوقف عليه المطلوب. وفي سياق النهي حدد الأصوليون مفهومه انطلاقا من مبدأ المنع الذي صاغه الفارابي في كتابه الحروف، ثم ميزوا بين أفعاله الجزئية بناء على القوة الإنجازية؛ فهناك فعل التحريم، وفعل الكراهة، وفعل التنزيه، والفيصل بينها مرتهن بالفعل الغرضي المتضمن في القول لا الصفة فحسب. ولعل عناية الأصوليين بصيغة التعجب من حيث هي قول دال على فعل انفعالي، انسجامٌ مع مجمل تصور الفعل التعبيري، بل إنهم أضافوا إلى التعجب فعلاً كلامياً مرتبطاً بالمخاطب هو التعجب، وهو يعني حمل المخاطب على فعل التعجب، وبالنسبة إلى الاستفهام الذي يعرّفه الأصوليون تحت مصطلح الاستخبار، فهو إما أن يكون استفهاما خبريا إنكاريا يكون فيه ما بعد الأداة منفياً، وهذا النوع منه الإبطالي الذي يكون فيه ما بعد أداة الاستفهام غير واقع، والحقيقي الذي يكون ما بعد الأداة فيه واقعاً، وفاعله معلوم، فمن الأول قوله تعالى﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ،﴾ (الزخرف: ٤٣) ومن الثاني ﴿أَتَعْبُدونَ مَا تَنْحِتُونَ،﴾ (الصافات: ٩٥) وأضاف الزركشي الاستفهام التقريري الذي يحمل فيه المخاطَب على الاعتراف بأمر قد استقر عند المخاطِب، من مثل قوله تعالى ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ.﴾ (الأنبياء:٦٢) وأما الإنشائي فمنه: التحذير، والطلب، والنهي، والتمني، والتنبيه، والدعاء.[٦٨]

---

[٦٨] صحراوي، مسعود. **التداولية عند العلماء العرب**، مرجع سابق، ص١٦٥، وانظر:
- الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.، ٣٣١/٢.

ومن الموضوعات التي قلّ الاهتمام بها في دراسات النحاة واللغويين، وعني بها النظر الأصولي، ألفاظُ العقود والعهود، التي تشكل فعلاً مهماً في تصنيف المحدثين، وهو الفعل الإيقاعي الذي يخضع لشروط توفيقية هي القصد ومبدأ التصريح،[٦٩] الذي يوافق الفعل المباشر عند أوستن، فلو أخذنا -مثلا- فعل الطلاق فإنه سينجز بأفعال الكلامية التالية؛ إذ بعضها مباشر والآخر غير مباشر، فيقال: أنت طالق، حبلك على غاربك، الحقي ببيت أهلك، اعتدّي، استبرئي، تقنعي اتساقا مع الفكرة التي قررها الغزالي، التي تعلي من شأن الاحتفاء بالمقاصد والغايات دون الألفاظ والمباني، يقول الغزالي فيما نقله جمال الدين الأسنوي عنه: "إذا قال الولي: زوجت لك أو زوجت إليك صحَّ؛ لأن الخطأ في الصيغة إذا لم يخل بالمعنى، والغرض يتنزل منزلة الخطأ في الإعراب بالتذكير والتأنيث."[٧٠] ومن المباحث المتصلة بتداول المعاني، وتعدد الأغراض، ما عالجه الأصوليون تحت مبحث القرائن، وأثرها في توجيه دلالات الحروف، والأسماء المشتركة، والمترادفة، والمتضادة، ومن خلال النظر فيما كتب في مباحث الحروف -مثلا- يتبين أنهم يتفقون على أن كثيراً منها يأتي لعدة معان غير المعاني الأصلية لها، ومجيئها لتلك المعاني المختلفة مرهون بوجود القرائن الدالة عليها، كما أن منها ما يكون مشتركاً بين معاني مختلفة، فيكون محتاجاً إلى قرينة تبين المعنى المراد.[٧١]

ثالثاً: الأفعال الكلامية عند الأصوليين

تتجلى ملامح نظرية الأفعال الكلامية عند الأصوليين، من خلال تتبع جهودهم التي سلكت مسارين متكاملين، يخدمان الخطاب القرآني في تمظهره البياني، من خلال

---

[٦٩] المرجع السابق، ص١٦٧ و١٦٨.

[٧٠] الإسنوي، **الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية**، تحقيق: محمد حسن عواد، عمان- الأردن: دار عمار، ١٩٨٥م، ص١٧٠.

[٧١] المبارك، محمد بن عبد العزيز. **القرائن عند الأصوليين**، سلسلة رسائل جامعية، جامعة الإمام الإسلامية، طبعة ٢٠٠٥م، ٥٠٩/١ وما بعدها، وهذه الدراسة من أهم ما كتب في نظرنا وفق رؤية منهجية شاملة.

نظرية الإعجاز. ويعبّر هذان المساران عن ترابط البنية الشكلية بالاستعمال والتداول، أو بعبارة أخرى تعالق البنية المقالية بالبنية المقامية، ولعل الباب الواسع لولوج نظرية الفعل الكلامي في صورها العامة، والتأسيس لنموذج عربي طموح لها، هو باب الأساليب الإنشائية في علم المعاني، الذي لاقى عناية بالغة في كتابات علماء النقل والعقل في المعرفة الإسلامية، وتتأسس نظرية الفعل الكلامي على قاعدتين هما: العرف اللغوي، والقصد؛ فالعرف ثلاثة أشكال: فهو إما أن يكون وضعاً لغوياً أو شرعياً أو اجتماعياً،[٧٢] وأما القصد فيحدد هدف النص وغايته، وتحقيقاً لذلك يطمح المخاطب إلى أن يكون كلامه مفهوماً ودالاً دلالة يحسن السكوت عليها، مراعياً في ذلك تفاوت درجات المخاطبين في الفهم. وبالرغم من توحد المعرفة العرفية بالأوضاع اللسانية، فإن على المخاطب أن يهتم بأنواع القرائن اللسانية والمقامية، ليجلي ما غمض من دلالات مقصودة. وربما هذا ما يُفهم من نص ابن القيم حين حذر من إهمال قصد الخطاب، فهو يقول: "فإياك أن تهمل قصد المتكلم ونيته وعرفه، فتجني عليه وعلى الشريعة."[٧٣] ونستنجد في سياق تعريف الفعل الإيقاعي بالتصور الأصولي، الذي يقرر وجود أقوال تُوقِع أفعالاً في الوجود، مثل أقوال البيع، والشراء، والهبة، والوصية... والتنازع، والزواج، والدعوى، وسائر أنواع العقود التي يتحول القول فيها بمجرد التلفظ به إلى فعل ملزم واقع.ويقوم الفعل الإيقاعي في التصور الأصولي على عدد من القواعد منها: وضوح الدلالة اللسانية، وعرفية المواضعة اللغوية، وعلم المتكلم والمستمع بفحوى الخطاب، والوقوع الكلي للفعل، والدلالة الحاضرة أو المستقبلة لزمن الفعل: لفظاً ومعنى، أو معنى فقط، وإخلاص القصد والنية.والإنشاء الطلبي يستدعي مطلوباً غير

---

[٧٢] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ٣/١٥وانظر:
- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: د.ت.، ١٩٦٩م، ٢/٢٤٥.

[٧٣] ابن القيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٩هـ، ٣/٥٣.

حاصل وقت الطلب؛ إذ يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه، ويوافق هذا النوع ما اصطلح عليه حديثا بالإعلانيات. كما أبان الدرس الأصولي عن ماهية الفعل الطلبي، عبر تحليل مبحث الأمر تحليلاً دقيقاً يكشف عن عبقرية هذه النخبة في دراسة المعنى وتحليل الخطاب، ذلك أن هذا المبحث -بالذات- يعد جوهر القضية الاجتهادية في تفسير النصوص، ومن بين المسائل المهمة عندهم البحث في صفة الأمر، ودلالاته في المواضعة والاستعمال، وعطف الأوامر وتكرارها، وإمكان تراخيها في الزمان والمكان، وهذا ما يعكس غرضها الإنجازي بالدرجة الأولى،[٧٤] كما شكل الاستفهام محطة أخرى في عنايتهم بالفعل الطلبي،[٧٥] وقد ذكره ابن حزم الأندلسي ضمن أضرب الكلام،[٧٦] والمثير للدهشة أن معيار المطابقة الذي أخذ به سيرل في تمييزه بين غرض فعل الاستفهام، وفعل الأمر، عُمل به عند السيوطي الذي يقرر أن الفرق بين الطلب في الاستفهام والطلب في الأمر والنهي والنداء واضح، فإنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك، ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق[٧٧] وعنايةً بمقاصد المتكلم، يمكن أن يشار إلى إمكانية تحول الاستفهام بالأداة "هل" إلى معنى التمني قصد الحصول على شيء مبتغى بعيد المطمع كقوله تعالى: ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا؛﴾ (الأعراف: ٥٣) إذ إن المستفهم عنه نبغي أن يكون ممكنا غير مجزوم بانتفائه، واستعملنا هل لإبراز التمني في صورة الممكن إظهار شدة الرغبة فيه.[٧٨]

---

[٧٤] ياقوت، أحمد سليمان. **علم الجمال اللغوي**، (المعاني، البيان، البديع)، دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٩٥م، ص٤١٤.

[٧٥] السكاكي، **مفتاح العلوم**، مرجع سابق، ص٣١٠.

[٧٦] ابن حزم. **التقريب لحد المنطق**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٧٧] السيوطي، **همع الهوامع**، بيروت: دار المعرفة، ١/١٨٠.

[٧٨] ياقوت، أحمد سليمان. **علم الجمال اللغوي**، مرجع سابق، ص٤١٤.

إن النظر إلى طبيعة العلاقة بين المتكلم والمخاطب، يحدد غرض الخطاب ودرجته، من حيث الإلزام أو التخيير أو الالتماس... . وأما الفعل الإخباري فيتمثل غرضه في نقل الأحداث المادية في الواقع وتصويرها، ويشترط فيها سلامة النية حتى يحقق الخبر مقصده الاجتماعي بشكل عام، وربما أمكننا أن نمثل لهذا النوع بالكتابات التاريخية والرسائل السياسية والديوانية،[٧٩] وأما الفعل الالتزامي ففيه يلتزم المخاطِب بفعل شيء تجاه المخاطَب طوعاً، وتمثله أفعال الوعد والوعيد والضمان والإنذار، وهي كثيرة في الخطاب القرآني والنبوي. ويبدو أن الفرق بينها وبين الطلبية، أنها متجهة نحو المتكلم بينما تتجه الثانية نحو المخاطب،[٨٠] كما يستعمل المتكلمون في مقامات خاصة الأفعال التعبيرية للتعبير عن الرضا، والغضب، والحزن، والنجاح، وهي أفعال كلامية غرضها التعبير عن المشاعر والأحاسيس، كقول القرآن على لسان زوجة عمران، وهي تتحسر لإنجابها أنثى، وكانت تتمنى أن يكون المولود ذكراً، يقول تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى،﴾ (آل عمران: ٣٦) وقد يبادر إلى التعبير عن هذه الأحاسيس فيما يخص حالات غيره، كأن يغضب أحدنا لغضب صديقه أو يحزن لحزنه، إلخ. ويمكن التمثيل للتعبيريات في الكلام بأفعال الشكر، والاعتذار، والتهنئة، والمواساة، والندم، والحسرة، والشوق، والرضا، والغضب.[٨١]

خاتمة:

لقد صدر التفكير البياني العربي في اللغة، والتفسير، وعلم القراءات، والحديث، والأصول، عن رؤية تداولية، تتعامل مع النص المعطى في ضوء القرائن السياقية والمقامية، غير حاصرة للمعنى في الدلالة الحرفية، من خلال التركيز على الأغراض

[٧٩] طبطبائي، طالب سيد هاشم. **نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب**، الكويت: منشورات جامعة الكويت، ١٩٩٤م، ص٣٣.

[٨٠] المرجع السابق، ص٣٠.

[٨١] المرجع السابق، ص٣٠.

والمقاصد الأساسية للكلام. وهذا يجعلنا نقرر أهمية ما توصل إليه الفكر العربي الأصيل في مجال تحليل اللغة الطبيعية، بالنظر إلى المكونات الثلاثة التي تحرص التداولية الحديثة على العناية بها، وهي: النحوي والدلالي والتداولي؛ فالتداولية بوصفها علما يدرس النصوص المنتجة في سياقات تواصلية معينة، تفتح المجال للباحث لكي يتفهم الدلالة العامة وتفرعاتها، في ضوء المتغيرات اللغوية وغير اللغوية، مع التركيز على العوامل التي تؤثر في الاختيارات اللغوية، وقياس أثر هذا الاختيار في المتلقين بالاستفادة من نتائج العلوم اللغوية، وربط ذلك بالسياق الاجتماعي، الذي يتطلب فهمه وكشف مقوماته الاندماج في فهم متطلبات الفلسفة التحليلية الحديثة، وعلم النفس المعرفي، وعلوم التواصل والسيمياء.وسيكون مفيداً جداً في نظرنا، ونحن نبحث في أسس فهم النص التراثي وتحليله، الانطلاق من نتائج هذه العلوم في ضوء مبدأ أسلمة المعارف، وترشيد مناهجها، بالاستفادة من تصورات القدماء، الذين صدروا عن منظومة من المفاهيم والتصورات الإسلامية، في تعاملهم مع القرآن الكريم، وما يرتبط به من أحاديث نبوية مفسرة وشارحة. وقد حاولنا في هذا البحث الكشف عن بعضها فيما أسسه اللغويون والمفسرون والأصوليون وعامة المجتهدين في الفكر الإسلامي؛ مما يمكن عده دعامة مهمة في مسيرة تطور الفكر اللغوي التداولي بعامة، وكيفية تحليله للنصوص المختلفة.

أَثَرُ التَّفْسِيْرِ بِالْمَأْثُورِ
فِي التَّوْجِيْهِ النَّحْوِيِّ لآيَاتِ القُرْآنِ الكَرِيْمِ
(نَمَاذِجُ مِنْ تَفْسِيْرِ سُورَةِ البَقَرَةِ فِي جَامِعِ البَيَانِ للطَّبَرِيِّ)

شريف عبد الكريم النَّجّار*

مُقَدِّمة:

الإعْرَابُ والتَّفْسِيْرُ عِلْمَانِ مُتَدَاخِلانِ، فَكِلاهُما غَايَتُهُ أَنْ يَصِلَ إلى المَعْنى الصَّحِيْحِ، وكُلٌّ مِنْهُما يُؤدِّي إلى الآخَرِ، فالإعْرَابُ السَّدِيْدُ يُؤدّي إلى نَظْرَةٍ صَحِيْحَةٍ في تَفْسِيْرِ الآيَةِ القُرآنيَّةِ، والعَكْسُ كَذلِكَ، فالنَّظْرَةُ الصَّحِيْحَةُ في التَّفْسِيْرِ تُؤدّي إلى إعْرَابٍ صَحِيْحٍ، فَكُلٌّ مِنْهُما يُؤثّرُ في الآخَرِ.

وكَانَ التَّفْسِيْرُ بالمَأْثُور هو أَوّلَ أَنْوَاعِ التَّفْسِيْرِ وُجُودًا، وكَانَ وُجُودُهُ مُصَاحِبًا لِنَشْأَةِ النَّحْوِ، فالتَّفْسِيْرُ بالقُرآنِ والسُّنّةِ وأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ والتَّابعِيْنَ كَانَ شَائِعًا في القُرُونِ الثّلاثَةِ الأُولى، وهذه القُرُونُ هي الّتي شَهِدَت نَشْأَةَ النَّحْوِ، وكَانَ لا بُدَّ للنُّحَاةِ الّذِيْنَ عُنُوا بتَوْجِيْهِ الآيَاتِ القُرآنيَّةِ أَنْ يَتَأَثَّرُوا بهذا النَّوْعِ مِن التَّفْسِيْرِ؛ ولِذلِكَ وَجَدْنا كُتُبَ مَعَانِي القُرآنِ مَلِيئةً بأَقْوالِ الصَّحَابَةِ والتَّابِعِيْنَ.

وقَدْ رَأَيْتُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعُ هذا البَحْثِ تَأْثِيْرَ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثور عَلَى تَوْجِيْهِ الآيَاتِ القُرآنيةِ عِنْدَ المُعْرِبِيْنَ، ووَسَمْتُهُ بـ(أَثَرُ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ في التَّوْجِيْهِ النَّحْوِيِّ لآيَاتِ القُرْآنِ الكَرِيْمِ) مَدْفُوعًا بِعِدَّةِ أُمُورٍ: مِنْها بَيَانُ أَنَّ المَعْنى هو الأصْلُ في البَحْثِ اللُّغَوِيِّ، فالمُعْرِبُ لا بُدَّ أَنْ يَنْظُرَ إلى المَعْنى نَظْرَةً دَقِيقَةً قَبْلَ إعْرَابه، فإعْرَابُهُ مِرآةٌ للمَعْنى، والمَعْنى يَأخُذُهُ مِن التَّفْسِيْرِ، ومِنْها الرَّغْبَةُ في إظْهَارِ مَدى أَثَرِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ عَلَى تَوْجِيْهِ النُّحَاةِ لآيَاتِ القُرآنِ الكَرِيْمِ، ومِنْها إظْهَارُ أَثَرِ سَيْطَرَةِ القَاعِدَةِ النَّحْوِيَّةِ عَلَى النُّحَاةِ،

* أستاذ مشارك في النّحو والصّرف، كليّة اللّغة العربيّة/ جامعة أم القرى. shareefan1963@yahoo.com

وبُعْدِ بَعْضِهِمْ عَن المَعْنى، ومِنْها إبْرَازُ العَلاقَةِ بَيْنَ النَّحْوِ والتَّفْسِيْرِ، فلِكِلِيهما مَنْبعٌ وَاحِدٌ، هو المَعْنى.

ويَنْدَرِجُ هذا البَحْثُ في مَوْضُوعِ السَّمَاعِ، فالاسْتِشْهادُ بالقُرآنِ الكَرِيْمِ، وبالحَدِيْثِ النَّبَوِيّ، وبأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ والتّابعِيْنَ مِن السَّمَاعِ، ولكنّي أَرَدْتُ مِنْ ذلكَ تَخْصِيصَ تَوجِيْهِ آيَاتِ القُرآنِ الكَرِيْمِ بذلِكَ، وأَثَرَ ذلِكَ عَلَيْه.

ورَأَيْتُ أَنْ أَخْتَارَ مَجْمُوعَةً مِن الآيَاتِ القُرآنيَةِ مِنْ سُورَةِ البَقَرَةِ، وكَانَ هذا الاخْتِيَارُ رَغْبَةً مِنّي في الوُصُولِ إلى أَثَرِ مَا للتَّفْسِيْرِ في التَّوْجِيْهِ النَّحْوِيِّ، فتَناوَلْت مَجْمُوعةً من الآيات رأيت فيها أَثَرًا واضِحًا للتّفسير بالمأثور، ورَأَيْتُ أَنْ أُحَدِّدَ تَفْسيْرًا يُعْنى بالتّفْسيْرِ المَأْثُورِ، فَوَقَعَ اخْتِيَارِي على كِتاب ابنِ جَرِيْرِ الطَّبَرِيِّ المَوْسُوم بـ(جَامِعِ البَيَانِ في تَأوِيْل القُرآنِ)، فلا شَكَّ أَنَّهُ أَبْرَزُ الكُتُبِ الّتي اهْتَمّت بالتَّفْسِيْرِ المَأثُورِ.

وكَانَ مَنْهجي في تناوُلِ هذه الآياتِ مبْنيًّا على إبْرازِ أمرينِ، هما آراء أهل التّفسير بالمأثور، وآراء النّحاةِ، ورأيت أنْ أبدأ بآراءِ المفسِّرين في كلّ موضعٍ كي يدركَ القارئ المعنى للآيَةِ قبلَ تَوْجيهِها نَحْوِيًّا، ثمّ أعْرِض آراءَ النُّحَاةِ في الآيَةِ، وبيَّنْتُ بعد ذلك العلاقَةَ بين الأمرين.

ورَأَيْتُ أنْ أكْتَفيَ في هذا البحْثِ بتَحْلِيْلِ هذه النّماذج من تَفْسير الطّبري؛ ولذلك وَسَمْتُهُ بـ(أَثَرُ التَّفْسيْرِ بالمَأْثُورِ في التَّوْجيْهِ النَّحْويِّ لآيَاتِ القُرْآنِ الكَرِيْمِ، نماذج مِنْ تَفْسيْرِ سُورَةِ البَقَرَةِ في جَامِعِ البَيَانِ للطَّبَرِيِّ)، ورأيت أنّ أُبَيِّنَ خلالَ تَحْليلي هذه النّماذج نَوَاحِيَ تأثِيْرِ التّفْسيْرِ في التّوْجيْهِ النَّحْوِيِّ، ووجدتُ أنّ هذا النَّهْجَ أوْلى من عرضِ نَوْاحِي التَّأثِيْرِ قبل تَقْدِيمِ الدّلِيْلِ عَلى الأثَرِ.

ويَعْتَمِدُ هذا البحثُ على مَجْمُوعَةٍ من الأَقْوَال، فهو بحثٌ في آراء المفسِّرين، وقد حرصتُ على ذكر النُّصوصِ الّتي تُبَيِّنُ آراءَهُم، وأودُّ أنْ أنبّهَ هنا أنّي أردت من إيراد نصين أو أكثر في موضع واحدٍ التّأكيد على المعنى الّذي ذكره المفسّرون في الآيَةِ، وأنَّ هُناك أكثرَ من روايَةٍ في هذا المعنى.

وقَدْ بَدأتُ هذا البَحْثَ بمُقَدِّمَةٍ تَحَدَّثْتُ فِيْها عَن التَّفْسِيْرِ بالمَأْثور والطَّبَرِيِّ، والعَلاقَةِ بَيْن التَّفْسيْرِ والنَّحْوِ مِنْ خِلالِ كُتُبِ مَعاني القُرآنِ، وبَيَّنْتُ أَنَّ هذه الكُتُبَ تُعَدُّ مِن كُتُبِ عِلْمِ التَّفْسِيْرِ وعِلْمِ النَّحْوِ، ففيها تَوْجِيْهٌ نَحْوِيٌّ للآياتِ القُرآنيَةِ وتَفْسِيْرٌ للقُرآنِ.

وتَناوَلْتُ بَعْدَ ذلِكَ الآيَاتِ المُخْتَارَةَ، وجَعَلْتُها في سَبْعَةِ مَوَاضِعَ، هي: المُبْتَدأ والخَبَرُ، والعَطْفُ ووَاوُ الصَّرْفِ، وحَذْفُ (أَنْ) والقَسَمُ، و(مَا) المَوْصُولَةُ والنَّافِيَةُ، و(مَا) التَّعجُّبِيّة والاسْتِفْهامِيّة، والبَدَل والعَطْف، و دَلالَةُ (أَنّى)، ورَتَّبْتُ هذه الآيَاتِ كَما هي في القُرآنِ الكَرِيْمِ.

وخَتَمْتُ هذه البَحْثَ بخَاتِمَةٍ تَضَمَّنَتْ أَثَرَ التَّفْسيْرِ بالمَأْثورِ عَلَى إعْرَابِ آياتِ القُرآنِ الكَرِيْمِ، وأهَمِّيَّةَ النَّظَرِ إلى المَعْنى عِنْدَ الإعْرَابِ، فالمَعْنى هو الأسَاسُ الَّذي يَسْتَنِدُ إِلَيْهِ المُعْرِبُ.*

أولاً: التَّفْسيْرُ بالمَأْثورِ والطَّبَرِيُّ

يُعَرّفُ التَّفْسِيْرُ بالمَأْثُورِ بأَنَّهُ تَفْسِيْرُ القُرآنِ بمَا جَاءَ في القُرآنِ نَفْسِهِ مِن البَيَانِ والتَّفْصِيْلِ لِبَعْضِ آيَاتِهِ، ومَا نُقِلَ عَن الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، ومَا نُقِلَ عَن الصَّحَابَةِ رَضِي اللهُ عَنْهُم، ومَا نُقِلَ عَن التّابِعِيْنَ مِنْ كُلِّ مَا هُو بَيَانٌ وتَوْضِيْحٌ لِمُرَادِ اللهِ تَعَالَى مِنْ نُصُوصِ الكِتَابِ الكَرِيْمِ.[1]

ويُعَدُّ التَّفْسيْرُ بالمَأْثُورِ مِنْ أَعْلَى أَنْوَاعِ التَّفْسيْرِ مَنْزِلَةً؛ وذلِكَ لأَنَّهُ تَفْسِيْرٌ للقُرآنِ بالقُرآنِ، قَالَ ابنُ تَيْمِيَةَ: "أَصَحُّ الطُّرُقِ في ذلكَ أَنْ يُفَسَّرَ القُرآنُ بالقُرآنِ،"[2] أَوْ بالسُّنَّةِ

* عملتُ على ضبط البحث ضبطاً تاماً لما للحركات من دور في إغناء البحث جمالية وفهماً.

[1] الذّهبي، محمد حسن. **التّفسير والمفسّرون**، ط٦، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥م، ١٦٣/١. وانظر أيضاً:
– الرّومي، فهد بن عبد الرحمن. **بُحُوث في أصول التّفسير ومناهجه**، ط٣، مكتبة التّوبة، ١٤١٦هـ، ص٧١.

[2] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مقدّمة في أصول التّفسير**، تحقيق: عدنان زرزور، ط١، الكويت: دار القرآن الكريم، ١٣٩١هـ، ص٩٣.

المُطَهَّرَةِ، والرَّسُولُ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ هو المُبَيِّنُ لهذا الدّيْنِ، وهو أَدْرى بالكِتابِ المُنَزّلِ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِهِ، أَوْ بأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ، وهم أَقْرَبُ إلى صَاحِبِ الرِّسَالَةِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وسَلّم، وشَاهَدُوا التَّنْزِيْلَ، أَو بأَقْوَالِ التَّابعِيْنَ، وهؤلاءُ كَانُوا أَكْثَرَ النّاسِ اتّصالاً بالصّحَابَةِ، فَأَخَذُوا العِلْمَ عَنْهُم، ونَقَلُوهُ إلى مَنْ بَعْدَهُم، وهذا كُلُّهُ إذا صَحَّ السَّنَدُ عَن الرَّسُولِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلّمَ أو الصّحَابَةِ أَو التّابعِيْن.

وقَدْ اعْتَمَدَ هذا النَّوْعَ مِن التَّفْسِيْرِ جُمْلَةٌ مِن عُلَمَاءِ الأُمَّةِ، فَوضَعُوا الكُتُبَ والمَوْسُوعَاتِ في تَفْسِيْرِ القُرآنِ بهذا الشَّكْلِ، وكَانَ مِنْ أَبْرَزِ هذه المؤلّفاتِ: جَامِعُ البَيَانِ في تَفْسِيْرِ القُرآنِ لابنِ جَرِيْرِ الطَّبَرِيِّ، ومَعَالِمُ التَّنْزِيْلِ للبَغَوِيِّ، والمُحَرَّرُ الوَجِيْزُ في تَفْسِيْرِ الكِتَابِ العَزِيْزِ لابنِ عَطِيَّةَ الأَنْدَلُسيِّ، وتَفْسِيْرُ القُرآنِ العَظِيْمِ لابْنِ كَثِيْرٍ، والدُّرّ المَنْثُور في التَّفسِيْرِ المَأْثُور للسُّيُوطيِّ.

وكَانَ ابنُ جَرِيْرِ الطَّبَرِيّ مِن أَوّلِ مَنْ وَضَعَ تَفْسِيْرًا عَلَى هذا النَّحْوِ، والطَّبَرِيُّ هو أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بنُ جَرِيْرِ الطَّبَرِيُّ،[٣] وُلِدَ سَنَةَ أَرْبَعٍ وعِشْرِيْنَ ومائتين، تَنَقّلَ في البِلادِ طَلَبًا للعِلْمِ، وكَانَ مِنْ أَئِمّةِ الحَدِيْثِ، ومِنْ كِبَارِ عُلَمَاءِ القِرَاءاتِ، ومِنْ عُلَمَاءِ العَرَبِيَّةِ، وإِمَامٌ عَالِمٌ بالفِقْهِ، وقد تُوفّيَ سَنَةَ ثَلاثِمَائةٍ وعَشْرٍ من الهِجْرَةِ.

ويُعَدُّ تَفْسِيْرُ ابْنِ جَرِيْرٍ مِنْ أَقْوَمِ التَّفَاسِيْرِ، قَالَ ابْنُ تَيْمِيَةَ: "وهو مِنْ أَجَلِّ التَّفَاسِيْرِ وأَعْظَمِها قَدْرًا،"[٤] ويُعَدُّ أَيْضًا المَرْجِعَ الأَوّلَ عند المُفَسِّرِيْنَ الّذينَ عُنُوا بالتَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ، وذلِكَ لِمَا تَمَيَّزَ بِهِ مِن الْتِزامِهِ بالسَّنَدِ، واهْتِمَامِهِ بتَوْجِيْهِ الأَقْوَالِ، وغَيْرِها.

---

[٣] انظر ترجمته في:
- ابن الصلاح، تقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **طبقات الفقهاء الشافعية**، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢م، ١٠٦/١.
- ابن قاضي شهبة، أبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر. **طبقات الشافعية**، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ، ١٠٠/١.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي. **معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ،١٩٩١م، ٥/ ٢٤٢.

[٤] ابن تيمية، أحمد عبد الحليم. (**مجموع الفتاوى) كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ط٢، مكتبة ابن تيمية، ٣٦١/١٣.

وأَمّا طَرِيْقَتُهُ فِي التَّفْسِيْرِ فَكَانَ إذا أَرَادَ أَنْ يُفَسِّرَ آيَةً يَقُولُ: (القَوْلُ فِي تَأويلِ قَوْلِهِ تَعَالَى كَذا وكَذا)، ثُمَّ يُفَسِّرُ الآيَةَ، ويَسْتَشْهِدُ عَلَى تَفْسِيْرِهِ بِمَا يَرْوِيْهِ مُلْتَزِمًا بالسَّنَدِ عَنِ الصَّحَابَةِ أَو التَّابِعِيْنَ، ولا يَقْتَصِرُ ابنُ جَرِيْرٍ عَلَى عَرْضِ الرِّوَايَاتِ، فَنَجدُه يُرَجِّحُ قَوْلاً عَلى قَوْلٍ بَعْدَ تَوْجِيْهِ الأَقْوَالِ جَمِيْعِها، ويَتَعَرَّضُ إلى مَا يَتَعَلّق بِالآيَةِ مِنْ أَحْكَامٍ فِقْهِيَّةٍ أَوْ نَحْوِيَّةٍ.

ثانياً: التَّفْسِيْرُ والنَّحْوُ

عَرَّفَ الزَّرْكَشِيُّ عِلْمَ التَّفْسِيْرِ بقَوْلِهِ: "التّفْسِيْرُ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللهِ الْمُنَزّلِ عَلَى نَبيِّهِ مُحَمَّدٍ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبَيَانُ مَعَانِيْهِ، واسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وحِكَمِهِ،"[٥] ويَسْتَمِدُّ المُفَسِّرُ ذلِكَ مِن عُلُومٍ مُخْتَلِفَةٍ كعِلْمِ القِرَاءَاتِ، وعِلْمِ اللّغةِ، والنَّحْوِ والتَّصْرِيْفِ، وأُصُولِ الفِقْهِ.[٦]

وقَدْ جَعَلَ أَبُو حَيّانَ الأَنْدَلُسيُّ عِلْمَ النَّحْوِ وغَيْرَهُ مِنْ عُلُومِ اللُّغَةِ جُزْءًا مِنْ عِلْمِ التَّفْسِيْرِ، فالتَّفْسيْرُ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ، قَالَ: "التَّفْسِيْرُ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيْه عَنْ كَيْفِيّةِ النُّطْقِ بأَلْفَاظِ القُرْآنِ، ومَدْلُولاتِها، وأَحْكَامِها الإفْرَادِيَّةِ والتَّرْكِيْبيَّةِ، ومَعَانِيْها الّتِي تُحْمَلُ عَلَيْها حَالَةَ التَّرْكِيْبِ، وتَتِمّاتٍ لِذلِكَ."[٧] ثُمَّ قَالَ: "وقَوْلُنا: (وأَحْكَامِهَا الإفْرَادِيَّةِ والتَّرْكِيْبيَّةِ) هذا يَشْمَلُ عِلْمَ التَّصْرِيْفِ، وعِلْمَ الإعْرَابِ، وعِلْمَ البَيَانِ وعِلْمَ البَدِيْعِ."[٨]

---

[٥] الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩١هـ، ١٣/١. انظر أيضاً:
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق: سعيد المندوب، ط١، لبنان: دار الفكر، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ٤٦٢/٢.

[٦] انظر: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**. مرجع سابق، ١٣/١.

[٧] أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وزملائه، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، ١٢١/١. وانظر كذلك:
- السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**. مرجع سابق، ٤٦٢/٢.

[٨] أبو حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**. مرجع سابق،١٢١/١.

ولا غَرَابَةَ في أَنْ يَكُونَ عِلْمُ الإِعْرَابِ ضِمْنَ عِلْمِ التَّفْسِيْرِ؛ وذلِكَ لأَنَّ كِلَيْهِما يَبْحَثَان عَن المَعْنى، ويَهْدِفَانِ إلى الكَشْفِ عَنْ مَعْنىً تَتَبَيَّنُ مِنْ خِلالِهِ أَسْرَارُ الكِتَابِ العَزِيْزِ؛ ولأَنَّ هذين العِلْمَيْنِ وغَيْرَهُما مِن العُلُومِ كُلِّها نَشَأَتْ في فَتْرَةٍ وَاحِدَةٍ، وهَدَفَت إلى تَعْرِيْفِ النّاسِ بأُمُورِ دِيْنِهم، والحِفَاظِ عَلَى كِتَابِ اللهِ ولُغَتِهِ مِن اللّحْنِ الّذي أَصَابَ الأُمَّةَ في تِلْكَ الفَتْرَةِ، وكَانَ أَوْلُ هذه العُلُومِ وأَعْلاها عِلْمَ التَّفْسِيْرِ.

ويُشِيْرُ حَدُّ أَبي حَيَّان إلى العَلاقَةِ المَتِيْنَةِ بَيْنَ العِلْمَيْنِ؛ ولِذلِكَ كَانَ يَذْهَبُ كَثِيْرٌ مِن النُّحَاةِ في المَرحَلَةِ الأولى للنَّحْوِ إلى التَّفْسِيْرِ، وأَرى أَنَّ كُتُبَ مَعَاني القُرْآنِ الّتي اشْتَهَرَت في بدَايَةِ نَشْأَةِ هذا العِلْمِ خَيْرُ دَلِيْلٍ عَلَى أَنَّهُم كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ مَا يَقُومُونَ بهِ هو مِنْ عِلْمِ التَّفْسِيْرِ، وكَأَنَّ النَّحْوَ قَدْ وُجِدَ لِدِرَاسَةِ آيَاتِ القُرآنِ المَجِيْدِ.

إنَّ العَلاقَةَ بَيْنَ التَّفْسِيْرِ وتَوْجِيْهِ آياتِ القُرآنِ تَوْجِيْهًا نَحْوِيًا لا يُمْكِنُ فَصْلُها، فتَوْجِيْهُ هذه الآيَاتِ يُعَدُّ جُزْءًا مِن تَفْسِيْرِها، وكَانَ لا بُدَّ للمُعْرِبِ أَنْ يَسْتَعِيْنَ بالمُفَسِّرِ للوُصُولِ إلى إعْرَابٍ صَحِيْحٍ، كَما أَنّهُ لا بُدَّ للمُفَسِّرِ أَنْ يَسْتَعِيْنَ بِإعْرَابِ النَّحْوِيِّ لِيَصِلَ إلى مَعْنىً صَحِيْحٍ، فالعَلاقَةُ بَيْنَهُما تَبَادُلِيّةٌ.

وكَانَ التَّفْسِيْرُ في الفَتْرَةِ الّتي نَشَأتْ فيهِ هذه العُلُومُ قد اسْتَقَرَّ عَلَى تَفْسِيْرِ القُرآنِ بأَقْوَالِ الرّسُولِ الكَرِيْمِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلّمَ، ثُمَّ أَقْوالِ الصَّحَابَةِ والتّابِعِيْنَ، وهذا هو مَا يُعْرَفُ بالتَّفسِيْرِ بالمَأْثُورِ، ولَمْ يَكُنْ غَيْرُ ذلِكَ مِن أنواعِ التَّفْسِيْرِ الأخرى قد اسْتَقَرّ، فَأَخَذَ النُّحاةُ بهذا النَّوْعِ مِن التَّفسِيْرِ، ومُلِئت كُتُبُ مَعَاني القُرآنِ بالأحَادِيْثِ وأَقْوالِ الصّحابَةِ والتّابِعِيْنَ.

وكَانَ كِتَابُ مَعَاني القُرآنِ للفَرّاءِ مِن أوّلِ الكُتُبِ الّتي دُوّنت في بَيانِ معاني آيات القرآن الكريم، وتوجيهها توجيْهًا نَحْوِيًّا، واعْتَمَدَ في تَرْتِيْبِ كِتَابِهِ عَلى تَرْتِيْبِ المُصْحَفِ، قَالَ ابنُ النَّدِيْم: "قَالَ أَبُو العَبّاسِ ثَعْلَبُ: كَانَ السَّبَبُ في إمْلاءِ كِتَابِ الفَرّاءِ في المَعَاني أَنَّ عُمَرَ بنَ بَكِيْرٍ كَانَ مِنْ أَصْحَابِهِ، وكَانَ مُنْقَطِعًا إلى الحَسَنِ بنِ سَهْلٍ، فَكَتَبَ إلى الفَرَّاءِ أَنّ الأَمِيْرَ الحَسَنَ بنَ سَهْلٍ رُبّما سَأَلَني عَن الشَّيءِ بَعْدَ الشَّيْءِ مِن القُرْآنِ، فلا يَحْضُرُني فِيْه جَوَابٌ، فَإنْ رَأَيْتَ أَنْ تَجْمَعَ لي أُصُولاً، أَوْ تَجْعَلَ في ذلكَ

كِتَابًا أَرْجِعُ إِلَيْهِ فَعَلْتُ، فَقَالَ الفَرّاءُ لأَصْحَابِهِ: اجْتَمِعُوا حَتّى أُمْلِيَ عَلَيْكُم كِتَابًا في القُرْآنِ، وجَعَلَ لَهُم يَوْمًا فَلَمّا حَضَرُوا خَرَجَ إِلَيْهِم، وكَانَ في المَسْجِدِ رَجُلٌ يُؤَذِّنُ، ويَقْرَأُ بالنّاسِ في الصَّلاةِ، فالْتَفَتَ إِلَيْه الفَرّاءُ، فَقَالَ لَهُ: اقْرَأْ بفَاتِحَةِ الكِتَابِ نُفَسِّرُها، ثُمّ نُوفِي الكتَابَ كُلَّه، فقَرَأَ الرَّجُلُ، ويُفَسِّرُ الفَرّاءُ، فَقَالَ أَبُو العَبّاسِ: لَمْ يَعْمَلْ أَحَدٌ قَبْلَهُ مِثْلَه، ولا أَحْسَبُ أَنَّ أَحَدًا يَزِيْدُ عَلَيْهِ."[9]

والظّاهِرُ أَنَّ ثَعْلَبًا قَدْ أَخْطَأَ في عَدِّهِ كَتَابَ الفَرّاء أَوّلَ هذه الكُتُب، فَقَدْ سَبَقَهُ أُسْتَاذُه الكِسَائِي، ونُسبَ للرّؤَاسِيّ (ت١٧٠هـ) كِتابٌ في مَعاني القُرآنِ،[10] ونُسبَ ذلِكَ أَيْضًا إلى يُونُسَ بنِ حَبِيْبٍ (ت١٨٣هـ)،[11] وقَد عَدَّ ابْنُ النَّدِيْمِ خَمْسَةً وعِشْرِيْنَ مُؤَلّفًا في مَعَاني القُرْآنِ.[12]

وأَهْلُ التَّفْسِيْرِ يَرَوْنَ أَنّ هذه الكُتُبَ مِنْ كتُبِ التّفْسِيْر، ولا شَكَّ في أَنَّها كَذلِك، ولكِنَّها تَمَيّزَت عَنْ غَيْرِها في أَنّها دَرَسَتْ الآيَاتِ القُرْآنيَّة مِنْ جَانَبٍ وَاحِدٍ، وهو الجَانبُ اللّغَويُّ والنَّحْويُّ، فَتَوْجِيْهُ هذه الكُتُبِ للآيَاتِ القُرآنيَّةِ تَوْجِيْهٌ نَحْويٌّ، ويَنْتَمِي هذا التَّوْجِيْهُ إلى عِلْمِ النَّحْوِ؛ ولِذلِكَ أَرَى أَنَّهُ مِن الصَّعْبِ فَصْلُ عِلْمِ النَّحْوِ عَنْ عِلْمِ التَّفْسِيْرِ في الكُتُبِ الّتِي تَنَاوَلَت تَوْجِيْهَ آياتِ القُرآنِ الكَرِيْمِ تَوْجِيْهًا نَحْوِيًّا.

وأَرَى أَنَّه لا يُمْكِنُ قَصْرُ عِلْمِ النَّحْوِ عَلَى تَوْجِيْهِ الآيَاتِ القُرآنيَّةِ، والكَشْفِ عَنْ مَعَانيْها، فالنَّحْوُ عِلْمٌ وَاسِعٌ تَنَاوَلَ اللّسَانَ العَرَبيَّ ودَرَسَهُ في شَتّى أَشْكَالِهِ، ولَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى الآيَاتِ القُرْآنيَّةِ، وكَانَ لِعُلَمَاءِ النَّحْوِ جُهُودٌ كَثِيْرَةٌ تَنَاوَلت القَوْاعِدَ النّحْوِيَّةَ لهذا اللّسَانِ، وكَانَتْ لَهُم أَيْضًا جُهُودٌ تَنَاوَلَت تَوْجِيْهَ أَشْعَارِ العَرَب، وأخْرَى تَنَاوَلَت الأحَادِيْثَ النَّبْوِيَّةَ، وكذلِكَ كَلامُ النَّاسِ، وغَيْرُهُ مِن أَشْكَالِ الكَلامِ، ولا شَكَّ أَنَّ هذا كُلَّهُ يَصُبُّ في خِدْمَةِ لُغَةِ الكِتَابِ العَزِيْزِ.

---

[9] ابن النديم، محمد بن إسحاق أبو الفرج. **الفهرست**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨م، ١/٩٩.

[10] المرجع السابق، ١/٥١.

[11] المرجع السابق، ١/٥١.

[12] المرجع السابق، ١/٥١.

ثالثاً: نَماذجُ مِن تَفْسيْرِ سُورَةِ البَقَرَةِ في جَامِعِ البَيَانِ

١. المُبْتدأُ والخَبَرُ:

قَوْلُهُ تَعَالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ٧)

نَقَلَ ابْنُ جَريرٍ الطَّبَريّ في تَفْسِيْرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ تَأْوِيْلَيْن:

الأَوّل: رُوِيَ عَن ابْنِ عَبّاس، قَالَ الطَّبَرِيُّ: "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بنُ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنِي عَمّي الحُسَيْنُ بنُ الحَسَنِ، عَنْ أَبيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَن ابْنِ عَبّاسٍ: خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِم، وعَلَى سَمْعِهِمْ، والغِشَاوَةُ عَلَى أَبْصَارِهِم."[١٣]

والثّاني: رُوِيَ عن ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ الطَّبَريُّ: "حَدَّثَنا القَاسِمُ، قَالَ: حَدَّثَنا الحُسَيْنُ، قَالَ: حَدَّثَنِي حَجّاج، قَالَ: حَدَّثَنا ابنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: الخَتْمُ عَلَى القَلْبِ والسّمعِ، والغَشَاوَةُ عَلَى البَصَرِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: ﴿فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ،﴾ (الشورى:٢٤) وقَالَ: ﴿وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً.﴾ (الجاثية:٢٣)"[١٤]

وقَدْ جَاءَ في الدّرِّ المَنْثُورِ أَنَّ هذا التَّفْسيْرَ رَوَاهُ ابْنُ جُرَيْجٍ عن ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ في الدُّرِّ: "وأَخْرجَ ابنُ جُرَيْجٍ عَن ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهم، وعَلَى سَمْعِهِم، فلا يَعْقِلُونَ، ولا يَسْمَعُونَ، وَجَعَلَ عَلَى أَبْصَارِهِم -يَقُولُ: أَعْيُنُهُم- غِشَاوَةً فَلا يُبْصِرُونَ."[١٥] وقَدْ نَقَلَ الطَّبَريُّ هذا التَّفْسِيْرَ عن غَيْرِ ابنِ جُرَيْجٍ مَرْوِيًّا عَن ابنِ مسْعُودٍ.[١٦]

---

[١٣] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ١١٤/١، وانظر:
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال. **الدر المنثور**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م، ٧٣/١.

[١٤] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ١١٤/١.

[١٥] السيوطي، **الدّر المنثور**، مرجع سابق، ٧٣/١.

[١٦] انظر: الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ١١٥/١.

هذان تَفْسيْرَانِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ،﴾ أَمّا تَوْجيْهُ النُّحاةِ للآيَـةِ بهذا اللّفْظِ فهوَ وَاحِدٌ لَيْسَ فِيْهِ خِلافٌ، وهو أَنَّ هذه جُمْلَةٌ اسْمِيَّةٌ تَقَدَّمَ فِيْها الخَبَـرُ، وهو شِبْهُ الجُمْلَةِ، وتَأَخَّرَ المُبْتَدأ، وهو (غِشَاوَةٌ)، وهذا التَّوْجيْهُ يَتَّفِقُ مَع تَفْسـيْرِ ابْـنِ عَبّاسٍ، وقَدْ صَرَّحَ الطَّبَرِيُّ بذلِكَ، قَالَ: "وبِمَا قُلْنا في ذلكَ مِن القَوْلِ والتَّأوِيْـلِ، رُوِيَ الخَبَرُ عَن ابْنِ عَبّاسٍ."[١٧]

ويُشِيْرُ كَلامُ الطَّبَرِيِّ أَنَّ قَوْلَ النُّحَاةِ، وتَوْجيْهَهُم للآيَةِ مَرْوِيٌّ عَن ابْنِ عَبّاسٍ، وهو قَوْلُهُ: "والغَشَاوَةُ عَلَى أَبْصَارِهِم"، وكَأَنَّ النُّحَاةَ قَدْ أَخَذُوا تَوْجيْهَهُم مِنْ كَـلامِ ابْـنِ عَبّاسٍ، ومَا فَعَلَهُ ابْنُ عَبّاسٍ أَنَّهُ أَخَّرَ مَا كَانَ مُقَدَّمًا، وقَدّمَ مَا كَانَ مُؤخّرًا، وهو المُبْتَـدأُ النَّكِرَةُ، ثمّ عَرَّفَها حَتّى تَصِحَّ الجُمْلَةُ، فَكَلامُ النُّحاةِ هُنا تَطْبِيْقٌ لِتَأويلِ ابْنِ عَبّاسٍ، ولَيْسَ في هذا التَّوْجيْهِ خِلافٌ، والسَّبَبُ في ذلِكَ أَنّهُ لا يُوجَدُ اخْتِلافٌ في التَّأْوِيـلِ، فَتَأْوِيْـلُ الجُمْلَةِ وَاحِدٌ، لا خِلافَ فِيْهِ عِنْدَ أَهْلِ التّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ.

ولا يَتَّفِقُ التَّأويلُ الثّاني مَع هذا القِرَاءَةِ للآيَةِ، وهي قراءَةُ رَفْعِ (غِشَاوةٍ)، وذلِـكَ لأَنَّ تَأْوِيْلَ ابْنِ مِسْعُودٍ لَيْسَ بِرَفْعِ (غِشَاوَةٍ)، وإنّما بنَصْبِها، وهو مُعْتَمِدٌ في ذلِكَ عَلـى قَوْلِهِ تَعَالَى في سُورَةٍ أُخْرى: ﴿وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَـاوَةً.﴾ (الجاثية:٢٣)

ويَتَّفِقُ هذا التّأويلِ مَع قِرَاءةٍ أخْرى، وهي القِراءَةُ بنَصْبِ: (غِشَاوَةٍ)،[١٨] وكَأَنَّ هذا التَّأويلَ جَاءَ مُفَسِّرًا لِقِرَاءَةِ النَّصْبِ، فَأَخَذَ بِهِ النَّحَاةُ، وتَأَوَّلُوا الآيَةَ كَمَا تَأَوّلَهـا ابْـنُ مَسْعُودٍ، قَالَ الطَّبَرِيُّ: "فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: ومَا وَجْهُ مَخْرَجِ النَّصْبِ فِيْها؟ قِيْـلَ لَـهُ: إنَّ نَصْبَها بإِضْمَارِ (جَعَلَ) كَأَنَّه قَالَ: وَجَعَلَ عَلى أَبْصَارِهِم غِشَاوَةً، ثُمَّ أَسْقَطَ (جَعَلَ)؛ إِذْ كَانَ في أَوّلِ الكَلامِ مَا يَدُلُّ عَلَيْه".

---

[١٧] المرجع السابق، ١/١١٤.

[١٨] القراءة بنصب (غِشَاوَةٍ) قراءةُ المفضّل الضّبّي عن عاصم. انظر:

- الفارسي، أبا عليّ الحسن بن أحمد. **الحجّة للقرّاء السّبعة**، تحقيق: بدر الدّين قهوجي وبشير حويجاتي، ط١، دمشق: دار المأمون للتّراث، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، ١/٢٩١.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد. **إعراب القراءات السّبع وعللها**، حقّقه وقدّم له: عبد الرحمن العثيمين، ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ١/٦١.
- ابن عطية الأندلسي، أبا محمد عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيـق: عبـد السلام عبد الشافي محمد، ط١، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، ١/٨٨.

وأَرَى أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ ذَهَبَ إلى هذا التَّأويلِ مُوَافَقَةً لِقِرَاءَةِ النَّصْبِ، وهذا يُشِيْرُ إلى أَنَّ أَهْلَ التَّفْسيْرِ بالمَأْثُور كَانُوا يُدْرِكُونَ أَنَّ تَغَيُّرَ الحَرَكَةِ عَلَى الكَلِمَةِ يَتْبَعُهُ تَغْيِيْرٌ في المَعْنى، ولِذلِكَ كَانَ لَهُم تَأْوِيْلٌ في حَالَةِ الرَّفْعِ، وآخَرُ في حَالَةِ النَّصْبِ.

وللنُّحاةِ تأويلٌ آخَرُ لِوَجْهِ النَّصْبِ، قَالَ الفارسِيُّ: "وأمّا إذا نَصَبَ، فلا يَخْلُو في نَصْبها مِنْ أَنْ يَحْمِلَها عَلَى (خَتَمَ) هذا الظّاهِرِ، أو عَلَى فِعْلٍ آخَرَ غَيْرَهُ، فَإنْ قَالَ: أَحْمِلُها عَلَى الظّاهِرِ كَأَنِّي قُلْتُ: وخَتَمَ عَلَى قَلْبِهِ غِشَاوَةً، أَيْ: بغِشَاوَةٍ، فَلَمّا حَذَفَ الحَرْفَ وَصَلَ الفِعْلَ، ومَعْنى: خَتَمَ عَلَيْهِ بِغِشَاوَةٍ مِثْلُ جَعَلَ عَلى بَصَرِهِ غِشَاوَةً."[١٩]

وقَدْ جَاءَ هذا التَّأويلُ النَّحْويُّ مُوافِقًا لِتَأويلٍ آخَرَ عِنْدِ أَهْلِ التَّفْسيْرِ بالمَأْثُور، وهو مَا نُقِلَ عَن سَعِيْدٍ المَقْبَرِيِّ، جَاءَ في تَفْسيْرِ ابْنِ أَبي حَاتِمٍ: "حَدَّثَنا عَلِيٌّ بنُ الحُسَيْنِ، ثَنَا مُحَمّدٌ بنُ المُثَنّى، ثَنَا مُحَمّدٌ بنُ جَهْضَمٍ، ثَنَا أَبُو مَعْشَرٍ عَنْ سَعِيْدٍ المَقْبَرِيِّ، قَالَ: خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِم بالكُفْرِ."[٢٠]

والظّاهِرُ مِمّا سَبَقَ أَنَّ كُلَّ تَأويْلٍ نَحْويٍّ كَانَ يُوَافِقُهُ تَأْوِيْلٌ عِنْدَ المُفَسِّرِيْنَ، فَتَوْجِيْهُ قِرَاءَةِ الرَّفْعِ عِنْدَ النُّحَاةِ يُوَافِقُه تَأْوِيْلُ ابْنِ عَبّاسٍ: (الغِشَاوَةُ عَلَى أَبْصَارِهِم)، وتَوْجِيْهُ قِرَاءَةِ النَّصْبِ عِنْدَ النُّحَاةِ مُتَعَدِّدٌ كَما أَنَّ تَأْويلَ المُفَسِّرِيْنَ مُتَعَدِّدٌ، فالّذي أَرَاهُ أَنَّ النُحَاةَ كَانُوا يَنْظُرُونَ تَأوِيْلاتِ مَنْ سَبَقَهُم، ثُمَّ يُوجّهُونَ الآيَةَ التَّوْجِيْهَ المُنَاسِبَ لِتَأويلِ المُفَسِّرِيْنَ.

---

[١٩] الفارسي، **الحجّة**، مرجع سابق، ٣٠٩/١، وانظر:
- الطبري، **جامع التّأويل**، مرجع سابق، ١١٤/١.
- أبا حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٧٧/١.
- العمادي، أبا السعود محمد بن محمد. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٣٨/١.
- البيضاوي، أبا سعيد عبدالله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التّأويل**، بيروت: دار الفكر، ١٥٥/١.
- السّمين الحلبي، أحمد بن يوسف. **الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: أحمد محمّد الخرّاط، ط١، دمشق: دار القلم، ١٩٨٦م، ١١٣/١.

[٢٠] ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي. **تفسير القرآن (تفسير ابن أبي حاتم)**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، صيدا: المكتبة العصرية، ص٤١/١.

٢. العَطْفُ، ووَاوُ الصَّرْفِ:

قولُهُ تَعَالَى: ﴿وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:٤٢)

ذَكَرَ الطَّبَرِيُّ في توجيه هذه الآية وَجْهين: الأوّل: مَذْهَبُ ابْنِ عَبّاسٍ، قَالَ: "حَدَّثَنا عُثْمَانُ بنُ سَعِيْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنا بِشْر بنُ عَمَارَةَ عَنْ أَبِي رَوْق عَنْ الضَّحَّاكِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَوْلَهُ: (وَتَكْتُمُوا الحَقَّ) يَقُولُ: ولا تَكْتُمُوا الحَقَّ وأَنْتُم تَعْلَمُونَ."[٢١]

والوَجْهُ الثّاني: مَذْهَبُ أَبِي العَالِيَةِ ومُجَاهِدٍ، قال الطَّبَرِيُّ: "حَدَّثَنا أَبُو جَعْفَرٍ عَنِ الرَّبِيْعِ عَن أَبِي العَالِيَةِ: (وَتَكْتُمُوا الحَقَّ وأَنْتُم تَعْلَمُونَ)، قَالَ: كَتَمُوا بَعْثَ مُحَمَّدٍ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،"[٢٢] وكذلكَ مَا نُقِلَ عَنْ مُجَاهِدٍ.[٢٣]

أمّا النُّحَاةُ فلهم في تَوْجِيْهِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَتَكْتُمُوا﴾ رَأْيَانِ، هُما:[٢٤]

---

[٢١] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ١/٢٥٥. وانظر:
- الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب. **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، لبنان: دار الكتب العلمية، ١/٨.

[٢٢] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ١/٢٥٥.

[٢٣] المرجع السابق، ١/٢٥٦.

[٢٤] انظر الرَّأيين في:
- الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ١/٢٥٥.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. **كتاب سيبويه**، تحقيق: عبد السّلام هارون، ط١، بيروت: دار الجيل، ٣/٤٤.
- القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الشعب، ١/٣٤٢.
- النَّسَفِيّ، عبدالله بن أحمد بن محمود. **مدارك التّنزيل وحقائق التأويل**، بيروت: دار الفكر، ١/٤١.
- ابن شقير، **الجمل في النحو، المنسوب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي**، تحقيق: فخر الدين قباوة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، ١/٩٥.
- العكبري، أبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله. **التبيان في إعراب القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١/٥٨.
- أبي حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١/٣٣٥.
- السّمين الحلبي، **الدّر المَصُون**، مرجع سابق، ١/٣٢١.
- ابن كيكلدي العلائي، صلاح الدين خليل. **الفصول المفيدة في الواو المزيدة**، تحقيق: حسن موسى الشاعر، ط١، عمان: دار البشير، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ١/٢٢٢.

الأَوَّلُ: هو مَجْزُومٌ بالعَطْفِ عَلَى (تَلْبِسُوا)، والمَعْنى أَنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ نَهى أَهْلَ الكِتَابِ والكَافِرِيْنَ عَنْ أَمْرَيْنِ: خَلْطِ الحَقِّ بالبَاطِلِ، وكِتِمَانِ الحَقِّ، والحَقُّ هو صِفَةُ مُحَمَّدٍ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّم الوَارِدَةُ في التَّوْراةِ والإِنْجِيْلِ، كَما وَرَدَ في بَعْضِ الأَقْوَالِ، فالنَّهْيُ هُنا عَن الحَدَثَيْنِ.

والثّانِي: النَّصْبُ، وفِيْهِ عِدَّةُ أَوْجُهٍ، هي:

الوَجْهُ الأَوّلُ: النَّصْبُ بِإِضْمَارِ (أَنْ)، والوَاوُ بمَعْنى الجَمْعِ، والمَعْنى في هذا الرَّأيِ أَنَّ اللهَ جَلَّ وعَلا نَهَاهُم عَن الجَمْعِ بَيْنَ الفِعْلَيْنِ: الخَلْطِ، والكِتْمَانِ، فَيَجُوزُ لأَحَدِهِم أَنْ يَقُومَ بِفِعْلٍ مِنْهُما، والتَّقْدِيْرُ: لا يَكُنْ مِنْكُم لَبْسُ الحَقِّ وكِتْمَانُهُ، وهذا رَأيُ البَصْرِيِّيْنَ، قَالَ أَبُو حَيَّانَ: "وهو عِنْدَ البَصْرِيِّيْنَ عَطْفٌ عَلَى مَصْدَرٍ مُتَوَهّم،"[٢٥] وهو مُتَابَعَةٌ لِرَأْيِ سِيْبَوَيْه، قَالَ: "إِنْ شِئْتَ جَعَلْتَ (وتَكْتُمُوا) عَلَى النَّهْيِ، وإِنْ شِئْتَ جَعَلْتَهُ عَلَى الوَاوِ،"[٢٦] وهي عِنْدَه بِإِضْمَارِ (أَنْ).[٢٧]

والوَجْهُ الثّانِي: إنَّ المَعْنى في حَالِ النَّصْبِ لَيْسَ الجَمْعَ، وإِنَّما هو إِخْبَارٌ عَن الكَافِرِيْنَ بكِتْمَانِهِم الحَقَّ، قَالَ الطَّبَرِيُّ: "وَيَكُونُ قَوْلُهُ: ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ خَبَرًا مِنْهُ عَنْهُم بِكِتْمَانِهِم الحَقَّ الّذي يَعْلَمُونَهُ، فَيَكُونُ قَوْلُهُ: "وتَكْتُمُوا" حِيْنَئِذٍ مَنْصُوبًا لانْصِرَافِهِ عَنْ مَعْنى قَوْلِهِ: ﴿وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ؛﴾ إِذْ كَانَ قَوْلُهُ: ﴿ولا تَلْبِسُوا﴾ نَهْيًا، وقَوْلُهُ: ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ خَبَرًا مَعْطُوفًا عَلَيْهِ، غَيْرُ جَائِزٍ أَنْ يُعَادَ عَلَيْهِ مَا عَمِلَ في قَوْلِهِ: ﴿تَلْبِسُوا﴾ مِن الحَرْفِ الجَازِمِ، وذلكَ هو المَعْنى الّذي يُسَمِّيْه النَّحْوِيُّونَ صَرْفًا،"[٢٨] وهذا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الكُوفَةِ.

---

[٢٥] أبو حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٣٣٥/١.
[٢٦] سيبويه، **كتاب سيبويه**، مرجع سابق، ٤٤/٣.
[٢٧] المرجع السابق، ٤٢/٣.
[٢٨] انظر: الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٢٥٥/١.

وقَدَّرَهُ ابْنُ شُقَيْرٍ بقَوْلِهِ: "مَعْنَاهُ واللهُ أَعْلَمُ: وأَنْتُم تَكْتُمُونَ الحَقَّ"، ثُمَّ قَالَ: "فَلَمّا أَسْقَطَ أَنْتُم نَصَبَ،"[٢٩] وهذا تَفْسيْرٌ لِرَأْيِ الكُوفِيِّيْنَ، والظَّاهِرُ لِي أَنَّ الوَاوَ فِيْهِ لا تَدُلُّ عَلَى الجَمْعِ، وإِنْ كَانَتْ عَاطِفَةً، قَالَ الفَرّاءُ: "فَإِنْ قُلْتَ: وَمَا الصَّرْفُ؟ قُلْتُ: أَنْ تَأْتِيَ بالوَاوِ مَعْطُوفَةً عَلَى كَلامٍ في أَوَّلِهِ حَادِثَةٌ لا يَسْتَقِيْمُ إِعَادَتُها عَلَى مَا عُطِفَ عَلَيْها، فَإِنْ كَانَ كَذلِكَ فهو الصَّرْفُ."[٣٠]

وقَدْ الْتَبَسَ بَعْضُ النُّحَاةِ فِي فَهْمِ رَأْيِ الكُوفِيِّينَ، فَخَلَطُوا بَيْنَ الرَّأْيَيْنِ، ونَسَبُوا للكُوفِيِّينَ القَوْلَ بإِضْمَارِ (أَنْ) في مَفْهُومِهِم للصَّرْفِ، ولَيْسَ كَذلِك، قَالَ أَبُو حَيَّانَ: "وَقَالَ ابْنُ عَطِيَّةَ فِي قِرَاءَةِ النَّصْبِ: وهذه الوَاوُ وَنَحْوُها الَّتِي يُسَمِّيْها الكُوفِيُّونَ وَاوَ الصَّرْفِ؛ لأَنّ حَقِيْقَةَ وَاوِ الصّرْفِ الّتِي يُرِيْدُونَها عَطْفُ فِعْلٍ عَلَى اسْمٍ مُقَدَّرٍ، فَيُقَدّرُ (أَنْ) لِيَكُونَ مَع الفِعْلِ بتَأْوِيْلِ المَصْدَرِ، فَيَحْسُنَ عَطْفُه عَلَى الاسْمِ.انْتَهَى. ولَيْسَ قَوْلُهُ تَعْلِيْلاً لِقَوْلِهم وَاوَ الصَّرْفِ، إِنَّما هو تَقْرِيْرٌ لِمَذْهَبِ البَصْرِيِّيْنَ، وأَمّا الكُوفِيّونَ فَإِنَّ وَاوَ الصَّرْفِ نَاصِبَةٌ بِنَفْسِها، لا بِإِضْمَارِ (أَنْ) بَعْدَها."[٣١]

ومِمّن خَلَطَ بَيْنَ الرَّأْيَيْنِ أَيْضًا البَاقُولِيُّ الأَصْفَهَانِيُّ،[٣٢] وتَاجُ الدّينِ الجَنَدِيُّ، قَالَ: "فَالنَّصْبُ عَلَى أَنَّ الوَاوَ وَاوُ الصَّرْفِ، أَيْ: مَع الكِتْمانِ، وإِنَّمَا يَكُونُ ذلِكَ إذا لَمْ يُرَد الاشْتِرَاكُ بَيْنَ الفِعْلِ والفِعْلِ، أَيْ: لا تَجْمَعُوا بَيْنَ لَبْسِ الحَقِّ بالبَاطِلِ وبَيْنَ كَتْمِ الحَقِّ، فالمَنْهِيُّ عَنْهُ هو الجَمْعُ بَيْنَ الفِعْلَيْنِ لا نَفْسَ الفِعْلِ،"[٣٣] فالرّأيُ للكُوفِيّيْنَ، والتَّقْدِيْرُ للبَصْرِيّيْن.

---

[٢٩] ابن شقير، **الجمل في النحو**، مرجع سابق، ٩٥/١.

[٣٠] الفرّاء، يحيى بن زياد. **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد نَجاتي ومحمد علي النّجّار، بيروت: دار السّرور، ٣٣/١،٣٤.

[٣١] أبو حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٤٩٩/٧.

[٣٢] انظر: الباقولي الأصفهاني، أبا الحسن علي بن الحسين. **شرح اللّمع**، حققه: إبراهيم أبو عباة، منشورات جامعة الإمام محمّد بن سعود، ط١، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص٦٤٨.

[٣٣] الجندي، تاج الدين أحمد بن محمود، **الإقليد في شرح المفصّل**. تحقيق: محمود الدّراويش، منشورات جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص١٤٨٦.

والوَجْهُ الثَّالِثُ: يَرَى أبُو جَعْفَرِ النَّحَّاسُ،[٣٤] ومَكِيٌّ أَنَّ الفِعْلَ مَنْصُوبٌ لأَنَّهُ جَوَابُ النَّهْيِ، قَالَ: "تَكْتُموا مَنْصُوبٌ؛ لأَنَّهُ جَوَابُ النَّهْيِ، وحَذْفُ النُّونِ عَلَمُ النَّصْبِ،"[٣٥] ولَمْ يُوضّحا رَأْيَهُما فِي الوَاوِ، كَما لَمْ يُبَيِّنَا كَيْفَ يَكُونُ جَوَابًا للنَّهْيِ مَع وُجُودِ الوَاوِ.

هذا رَأْيُ النُّحَاةِ فِي هذه المَسْأَلَةِ، وأَرَى أَنَّ التَّنَوُّعَ في آرائِهم جَاءَ مُوَافِقًا لِتَفْسِيْرِ أَهْلِ التّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ، قَالَ الطَّبَرِيُّ فِي الوَجْهِ الأَوَّلِ، وهو الجَزْمُ: "فَأَمّا الوَجْهُ الأَوَّلُ مِنْ هذين الوَجْهَيْنِ اللَّذَيْنِ ذَكَرْنا أَنَّ الآيَةَ تَحْتَمِلُهُما فهو عَلَى مَذْهَبِ ابْنِ عَبّاسٍ،"[٣٦] وقَالَ فِي الوَجْهِ الثّانِي: "وأَمّا الوَجْهُ الثّاني مِنْهُما فهو عَلَى مَذْهَبِ أبي العَالِيَةِ ومُجَاهِدٍ،"[٣٧] فَقَدْ جَاءَ الوَجْهَانِ النَّحْوِيّانِ مُتَّفِقَيْنِ مَع مَا ذَكَرَهُ أَهْلُ التّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ.

أَمّا مَا ذَكَرَه ابْنُ عَبّاسٍ فهو تَأْوِيْلُ النّحاةِ نَفْسُهُ، لَفْظًا ومَعْنًى، وقَدْ نَقَلَ الطَّبَرِيُّ قَوْلَه، فَقَالَ: "حَدَّثَنا عُثْمَانُ بنُ سَعِيْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنا بشْر بنُ عَمَارَةَ عَنْ أَبِي رَوْقٍ عَن الضَّحَّاكِ عَن ابْنِ عَبَّاسٍ قَوْلَهُ: ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ يَقُولُ: ولا تَكْتُمُوا الحَقَّ وأَنْتُم تَعْلَمُونَ."[٣٨]

وقَدْ وَرَدَ عِنْدَ الفَرّاءِ تَوْجِيْهٌ نَحْوِيٌّ مُعْتَمِدٌ عَلَى كَلامِ ابْنِ عَبّاسٍ والتَّفْسِيْرِ بالقُرآنِ، قَالَ فِي تَوْجِيْهِ الجَزْمِ: "إِنْ شِئْتَ جَعلْتَ ﴿وَتَكْتُمُوا﴾ في مَوْضِعِ جَزْمٍ، تُرِيْدُ بِهِ: ولا تَلْبسُوا الحَقَّ بالبَاطِلِ ولا تَكْتُمُوا الحَقَّ، فَتُلْقِي (لا) لِمَجيئِها في أَوّلِ الكَلامِ، وفي قِرَاءَةِ أُبَيّ: ﴿وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلا تَشْتَرُوا بآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً،﴾ (البقرة: ٤١) فهذا دَلِيْلٌ عَلَى أَنَّ الجَزْمَ فِي قَوْلِهِ: (وتَكْتُمُوا الحَقَّ) مُسْتَقِيْمٌ صَوَابٌ، ومِثْلُهُ: ﴿وَلا تَأْكُلُوا

---

[٣٤] انظر: النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل. **إعراب القرآن**، تحقيق: زهير غازي زاهد، ط٣، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، ٢١٩/١.

[٣٥] مكي بن أبي طالب القيسي أبو محمد. **مشكل إعراب القرآن**، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ، ٩٢/١.

[٣٦] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٢٥٥/١.

[٣٧] المرجع السابق، ٢٥٥/١.

[٣٨] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٢٥٥/١.وانظر:

- الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب. **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، لبنان: دار الكتب العلمية، ٨/١.

أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ (البقرة: ١٨٨) وكَذلِكَ قَوْلُهُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنفال:٢٧)"[٣٩] وهذا يُشِيْرُ إلى مَدَى تَأثِيْرِ التَّفْسِيْرِ بِالْمَأْثُورِ فِي التَّوْجِيْهِ النَّحْوِيِّ.

والمُلاحَظُ هُنا أَنَّ تَأْوِيلَ النُّحَاةِ هو تَأْوِيْلُ ابْنِ عَبّاسٍ، وتَقْدِيْرُهُم تَقْدِيْرُهُ، والمَعْنى في الآيَةِ عِنْدَ النُّحاةِ هو النَّهْيُ عَنْ كِتْمَانِ الحَقِّ، وكَذلِكَ المَعْنى عِنْدَ ابْنِ عَبّاسٍ، والنَّهيُ هنا عَن الحَدَثَيْن: خَلْطِ الحَقِّ بالباطِلِ، وكِتْمَانِ الحَقِّ.

وأَمّا مَا ذَكَرَهُ أبو العَالِيَةِ، ومُجَاهِدٌ فَهو يَتَّفِقُ مَع مَا ذَكَرَهُ الكُوفِيُّونَ، وهو القَوْلُ بالصَّرْفِ، ومَا نُقِلَ عَنْهُما قَدْ جَاءَ فِي قَوْلِ الطَّبَرِيِّ: "حَدَّثَنا أَبُو جَعْفَر عَن الرَّبِيْعِ عَن أَبِي العَالِيَةِ: ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ قَالَ: كَتَمُوا بَعْثَ مُحَمَّدٍ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،"[٤٠] وكذلكَ مَا نُقِلَ عَنْ مُجَاهِدٍ.[٤١]

ويَقْصِدُ الطَّبَرِيُّ بقَوْلِهِ: "وأَمّا الوَجْهُ الثّاني مِنْهُما فهو عَلَى مَذْهَب أبي العَالِيَةِ ومُجَاهِدٍ" أنَّ الوَجْهَ النَّحْوِيَّ وَافَقَ المَعْنى الّذي ذَهَبَ إلَيْهِ أَبُو العَالِيَةِ ومُجَاهِدٌ، وهذا المَعْنى هو الإِخْبَارُ عَنْ كِتْمَانهم بَعْثَ مُحَمّدٍ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا يَتَّفِقُ مَع وَجْهِ الكُوفِيِّيْنَ، وهو القَوْلُ بالصَّرْفِ، وتَقْدِيْرُهُم للجُمْلَةِ يَحْمِلُ مَعْنى الإِخْبَارِ، وهو: وأَنْتُم تَكْتُمُونَ الحَقَّ.

وقَدْ قُرِئَ في الشَّوَاذِّ عَن ابْنِ مَسْعُودٍ: "وتَكْتُمُونَ الحَقَّ،"[٤٢] وهذا مِمّا يَعْضُدُ قَوْلَ الكُوفِيّيْنَ، وتَقْدِيْرَ ابْنِ شُقَيْرٍ، قَالَ العُكْبُرِيُّ: "والوَجْهُ فِيْهِ أَنَّهُ جَعَلَ الوَاوَ للحَالِ وحَذَفَ المُبْتَدَأ، تَقْدِيْرُه: وأَنْتُم تَكْتُمُونَ الحَقَّ."[٤٣]

---

[٣٩] الفرّاء، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ٣٣/١.

[٤٠] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٢٥٥/١.

[٤١] المرجع السابق، ٢٥٦/١.

[٤٢] انظر: العكبري، أبا البقاء عبد الله بن الحسين. **إعْراب القراءات الشّواذّ**، تحقيق: محمد السيّد عزّوز، ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م، ١٥٧/١. و انظر كذلك:
- أبا حيّان، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٨٠/١.
- العمادي، **إرشاد العقل السليم**، مرجع سابق، ٩٦/١.
- البيضاوي، **أنوار التّنزيل**، مرجع سابق، ٣١٣/١.

أَمّا رَأْيُ البَصْرِيِّينَ وهو القَوْلُ بتَقْدِيْرِ (أَنْ) فالمَعْنى فِيْهِ غَيْرُ وَاضِحٍ؛ إِذْ يُفْهَمُ مِنْ رَأْيِ البَصْرِيّينَ أَنّ الوَاوَ في هذه الآيَةِ للجَمْعِ،[٤٤] فالنَّهْيُ في الآيَةِ -كَمَا فَهِمَهُ بَعْضُهُم- عَن الجَمْعِ بَيْنَ الفِعْلَيْنِ، وهذا يَعْني جَوَازَ فِعْلِ أَحَدِهِما، وهذا أَمْرٌ تَرْفُضُهُ الشَّرِيْعَةُ، ومِمّن فَهِمُوا هذا الفَهْمَ القَوّاسُ المُوصِلِيُّ،[٤٥] وأَبُو حَيّانَ الأَنْدَلُسيُّ، قَالَ في تَفْسِيْرِهِ: "وَمَا جَوَّزُوهُ لَيْسَ بظَاهِرٍ؛ لأَنَّهُ إِذْ ذَاكَ يَكُونُ النَّهْيُ مُنْسَحِبًا عَلَى الجَمْعِ بَيْنَ الفِعْلَيْنِ، كَمَا إِذَا قُلْتَ: لا تَأْكُلِ السَّمَكَ وَتَشْرَبَ اللَّبَنَ، مَعْناهُ النَّهْيُ عَن الجَمْعِ بَيْنَهُما، وَيَكُونُ بالمَفْهُومِ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الالْتِبَاسِ بِوَاحِدٍ مِنْهُما، وذلكَ مَنْهِيٌّ عَنْهُ؛ فَلِذلِكَ رُجِّحَ الجَزْمُ."[٤٦]

ويَرى ابْنُ يَعِيْشَ أَنَّهُ "يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُنْصُوبًا، ويَكُونُ النَّهْيُ عَن الجَمْعِ بَيْنَهُما، ويَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُما مَنْهِيًّا عَنْهُ بدَلِيْلٍ آخَرَ،"[٤٧] وذَكَرَ النِّيْلِيُّ وَجْهًا آخَرَ للنَّصْبِ، قَالَ: "وأَمّا تَجْوِيْزُهُم أَنْ يَكُونَ ﴿وَتَكْتُمُوا﴾ مَنْصُوبًا فَوَجْهُهُ أَنَّ بَعْدَهُ ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ،﴾ كَأَنَّ المَعْنى: لا يَجْتَمِعُ مِنْكُم لَبْسٌ وكِتْمَانٌ مَعْ عِلْمٍ؛ لأَنّ اللَّبْسَ الّذي لا يَعْلَمُهُ الإنْسَانُ لا يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ عَنْه."[٤٨]

---

[٤٣] العكبري، **إعراب القراءات الشّواذ للعكبري**، مرجع سابق، ١/١٥٧.

[٤٤] انظر: ابن الحاجب، أبا عمرو عثمان بن عمر. **الإيضاح في شرح المفصّل**، تحقيق: إبراهيم محمّد عبد الله، ط١، دمشق: دار سعد الدّين، ٢٠٠٥م، ٢/٢٤، وانظر أيضاً:

– القوّاس الموصلي، عبد العزيز بن جمعة. **شرح ألفيّة ابن مُعْطٍ**، تحقيق: علي موسى الشوملي، ط١، الرياض: مكتبة الخريجي، ١٩٨٥م، ١/٣٥١.

– ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمّد. البديع في علم العربيّة، تحقيق ودراسة: فتحي أحمد وصالح العايد، ط١، منشورات مركز إحياء التّراث الإسلامي، جامعة أمّ القرى ١٤٢٠هـ، ١/٦٠٣.

[٤٥] انظر: القوّاس الموصلي، **شرح ألفيّة ابن معطٍ**، مرجع سابق، ١/٣٥١.

[٤٦] أبو حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١/٣٣٥.

[٤٧] ابن يعيش الحلبي، موفق الدّين. **شرح المفصّل**، بيروت: عالم الكتب، ٧/٣٤. وانظر:

– النّيليّ، إبراهيم بن الحسين. **الصّفوة الصّفيّة في شَرح الدّرّة الألفيّة**، تحقيق: مُحسن العميري، ط١، مكة المكرمة: منشورات جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، ١٤٢٠هـ، ١/٢٢٩.

[٤٨] النّيليّ، **الصَّفْوة الصّفيّة**، مرجع سابق، ١/٢٢٩.

يُلاحَظُ أَنَّ الآرَاءَ فِي هذه الآيَةِ قِسْمَانِ: قِسْمٌ تَوَافَقَ مَعْ مَا يَقُولُهُ أَهْـلُ التّفْسِـيْرِ بالمَأْثُورِ لَفْظًا ومَعْنىً، وهذا القِسْمُ تَوَافَقَ أَيْضًا مَع أَفْهامِ أَكْثَرِ النُّحَاةِ، فَكَانَ هو المُرَجّحَ عِنْدَهُم، وهذا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النُّحَاةَ يَنْظُرُونَ إلى أَنْ تُوَافِقَ تَأويلاتُهم تَأْوِيلَ أَهْلِ التّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ مِن المُفَسّرِيْنَ، فهُم مَنْ سَبَقُوهُم فِي العِلْمِ بِأَسْرَارِ القُرآنِ العَظِيْمِ.

وقِسْمٌ لَمْ يَتَوَافَقْ مَع كَلامِ أَهْلِ التَّأْوِيْلِ، ولَمْ تَقْبَلْهُ أَفْهَامُ كَثِيرٍ مِن النُّحاةِ، ثُـمَّ إنّ مِنْهُم مَنْ ذَهَبَ إلى تَوْجِيهِ رَأْيِ البَصْرِيّيْنَ تَوْجِيْهًا غَيْرَ سَدِيْدٍ، وأَرَى أَنّ الأخْـذَ بهـذا الرَّأيِ عِنْدَ بَعْضِهِم لِكَوْنه يَحْمِلُ اسْمَ سِيْبَوَيْهِ والبَصْرِيّيْن، ويُلاحَظُ هُنا أَنَّ الرَّأيَ الّذي لَمْ يَتَوافَقْ مَع مَا ذَكَرَه أَهْلُ التَّأويْلِ كَانَ رَأْيًا يَحْتَاجُ إِلى تَأْوِيْلٍ وتَقْدِيْرٍ غَيَّـرَ المَعْـنى؛ ولِذلِكَ الْتَبَسَت آرَاءُ النُّحَاةِ فِي فَهْمِ هذا الرَّأْيِ وتَوْجِيْهِه.

٣. حَذْفُ (أَنْ) والقَسَمُ:

قوله تعالـى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائيلَ لا تَعْبُدُونَ إلا اللَّـهَ وَبِالْوَالِـدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُـوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إلا قَلِيلاً مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ.﴾ (البقرة: ٨٣)

تَتَحَدّثُ هذه الآيَةُ الكَرِيْمَةُ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، والمِيْثَاقِ الَّذي أُخِذَ عَلَيْهم وبُنُـودِهِ، وهو كَمَا عَرَّفَهُ الرّاغِبُ عَقْدٌ مُؤَكّدٌ بيَمِيْنٍ وعَهْدٍ،[٤٩] وكَانَت الآياتُ الّتِي قَبْلَـها قـد تَحَدَّثَت عن النِّعَمِ التي أَنْعَمَ اللهُ بها عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، ومَا قَطَعُوهُ عَلَى أَنْفُسِـهم مِـن العُهُودِ، قَالَ تَعَالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرائيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ (البقرة: ٤٠) وتَضمَّنَتْ هذه العُهُودُ الإيْمَـانَ بمَـا أَنْزَلَ اللهُ، وإِقَامَ الصَّلاةِ، وإِيْتَاءَ الزَّكَاةِ إلى غَيْرِ ذلك مِنْ أَمْرِ العلاقَةِ بَيْنَ العَبْدِ ورَبِّهِ، ثُمّ تَنَاوَلَت الآيَاتُ النِّعَمَ الّتِي أَنْعَمَها عَلَيْهِم، وهي نَجَاتُهُم مِـنْ آلِ فِرْعَـوْنَ، وتَحَـدّثت

---

[٤٩] انظر: الرّاغب الأصفهاني، أبا القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، لبنان: دار المعرفة، ص٨٥٣.

الآيَاتُ الّتِي بَعْدَها عَنْ نَقْضِ اليَهُودِ للمِيْثَاقِ فَعَبَدُوا العِجْلَ، وتَرَكُوا عِبَادَةَ اللهِ، ثُمّ عَفا اللهُ عَنْهُم، وقَدْ أنعَمَ اللهُ عَلَيْهم بعد ذلك بنِعَمٍ كَثِيْرَةٍ، ثُمّ خَانُوا العَهْدَ مَـرَّةً أُخْـرى، وأُخِذَ عَلَيْهِم المِيْثَاقُ باتّباعِ مَا جَاءَ فِي التَّوْرَاةِ، فَنَقَضُوا العَهْدَ والمِيْثَاقَ، وهكذا اسْـتَمَرّ اليَهُودُ فِي نَقْضِ العُهُودِ والمَوَاثِيْقِ، وكانَ مِنْها هذا المِيْثَاقُ الّذي يَنُصُّ عَلَـى عِبَـادَةِ اللهِ وَحْدَه، والإحْسَانِ إلى الوَالِدَيْنِ، وإِقَامِ الصَّلاةِ، وإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ.[٥٠]

وقد نقلَ الطّبَرِيُّ رأيًا لأبِي العَالِيَةِ فِي تفسير هذه الآية، قَالَ: "حَدّثَنِي المُثَنّى، قَالَ: ثَنا آدَمُ، قَالَ: ثَنا أَبُو جَعْفَرٍ عَن الرَّبِيْعِ عَن أَبِي العَالِيَةِ: أَخَذَ مَوَاثِيْقَهُم أَنْ يُخْلِصُوا لَـهُ، وأَنْ لا يَعْبُدُوا غَيْرَهُ،"[٥١] ونَقَلَ الطّبَرِيُّ ذلِكَ عَن الرَّبِيْعِ مِنْ طَرِيْقٍ آخَرَ.[٥٢]

ومِمّا رَوَاهُ فِي تَفْسِيْرِ هذه الآيَةِ قَوْلُهُ: "حَدَّثَنا القَاسِمُ، قَالَ: ثَنا الحُسَـيْنُ، قَـالَ: حَدَّثَنِي حَجَّاجٌ عَن ابْنِ جُرَيْجَ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائيلَ لا تَعْبُدُونَ إلا اللَّـهَ،﴾ قَالَ: المِيْثَاقُ الّذي أُخِذَ عَلَيْهم فِي المَائِدَةِ."[٥٣] وإذا ذَهَبْنا إلى سُورَةِ المَائِدَةِ نَجدُ أَنَّ المِيْثَاقَ قَوْلٌ أَمَرَ اللهُ عِيسى عَلَيْهِ السّلامُ أَنْ يَقُولَهُ لَهُم، وهو قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إلا مَـا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَـهِيداً مَـا دُمْـتُ فِـيهِمْ.﴾ (المائدة:١١٧)

---

[٥٠] انظر في ذلك:
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١/ ٤٥٠-٤٥١.
- الزمخشري، أبا القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجـوه التأويـل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٨٦/١.
- ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، ١٧٢/١.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، ط١، بيروت: دار الكتـب العلمية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ١٥٠/٣.
- البغوي، الحسين بن مسعود. **تفسير البغوي**، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، بيروت: دار المعرفة، ٩٠/١.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ١٣/٢.

[٥١] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٣٨٩/١، وانظر:
- السّيوطي، **الدر المنثور**، مرجع سابق، ٢٠٩/١.

[٥٢] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٣٨٩/١.

[٥٣] المرجع السابق، ٣٨٩/١.

ورَوَى الطَّبَرِيُّ أَيْضًا قَوْلاً آخَرَ في هذه الآية، قَالَ: "حَدَّثَنِي بِهِ ابْنُ حُمَيْدٍ، قَالَ: ثَنَا سَلَمَةُ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ إسْحَاقَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بنُ أَبِي مُحَمَّد عَنْ سَعِيْد بن جُبَيْر، أَو عِكْرِمَةُ عَن ابنِ عَبّاسٍ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائيلَ﴾ مِيْثَاقُكُم لاَ تَعْبُدُونَ إِلاّ اللّهَ."[٥٤]

وللنُّحَاةِ فِي تَوْجِيْهِ قَوْلِهِ: ﴿لا تَعْبُدُونَ﴾ عِدّةُ آرَاءٍ، هي:

الأَوّلُ: يَرَى سِيْبَوَيْهِ أَنَّ كَلِمَةَ (مِيْثَاق) في الآيَةِ تَقُومُ مَقَامَ القَسَمِ، وأَنَّ قَوْلَهُ: (لا تَعْبُدُونَ) جُمْلَةُ جَوَابِ القَسَمِ لا مَحَلَّ لَهَا مِن الإعْرَابِ، قَالَ في كِتَابِهِ: "واعْلَمْ أَنَّكَ إذا أَخْبَرْتَ عَنْ غَيْرِكَ أَنَّه أَكَّدَ عَلَى نَفْسه أَو عَلَى غَيْره فالفِعْلُ يَجْري مَجْراهُ حَيْثُ حَلَفْتَ أَنْتَ؛ وذلك قَولُكَ: أَقْسَمَ لَيَفْعَلَنَّ، واستَحْلَفَه لَيَفْعَلَنَّ، وحَلَفَ لَيَفْعَلنَّ ذلك، وأخذَ عَلَيهِ لا يَفْعَلُ ذلكَ أَبَدًا، وذاكَ أَنَّهُ أَعْطاهُ مِنْ نَفْسِهِ في هذا المَوضِعِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَ أَنْتَ مِنْ نَفْسكَ حِيْنَ حَلَفْتَ، كَأَنَّكَ قُلْتَ حِيْنَ قُلْتَ: أُقْسمُ لَيَفْعَلَنَّ، وقَالَ: واللهِ لَيَفْعَلَنَّ، وحِيْنَ قُلْتَ: أَسْتَحْلِفُهُ لَيَفْعَلَنَّ، قَالَ لَهُ: واللهِ لَيَفْعَلَنَّ، ومِثْلُ ذلكَ قَوْلُهُ تَعَالَى جَدُّهُ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلا اللَّهَ،﴾ وَسَأَلْتُهُ: لِمَ لَمْ يَجُزْ: واللهِ تَفْعَلُ، يُرِيْدُونَ بها مَعْنى سَتَفْعَلُ، فَقَالَ: مِنْ قِبَلِ أَنَّهُم وَضَعُوا تَفْعَلُ هاهنا مَحْذُوفَةً مِنْها (لا)، وإِنَّما تَجِيءُ في مَعْنى (لا أَفْعَلُ) فَكَرِهُوا أَنْ تَلْتَبِسَ إِحْدَاهُما بالأُخْرى،"[٥٥] وأخذَ بهذا الرَّأي جُمْلَةٌ مِن النُّحَاةِ مِنْهُم الكِسَائِيُّ والمبرّد،[٥٦] والفَراء،[٥٧] وأَجْرَى ابْنُ مَالِكٍ جُمْلَةً مِن الأَلْفَاظِ

---

[٥٤] المرجع السابق، ٣٨٨/١.

[٥٥] سيبويه، **الكتاب**، مرجع سابق، ١٠٦/٣.

[٥٦] انظر:
- أبا حيّان الأندلسي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ٤٥٠/١.
- السّمين الحلبي، **الدر المصون**، مرجع سابق، ٤٥٩/١.
- الصفاقسي، **المجيد في إعراب القرآن المجيد**. تحقيق: موسى محمد زنين، ط١، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٢م، ص٣١٣.

[٥٧] انظر: الفراء، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ١/ ٥٤.

مَجْرَى القَسَمِ، وذلكَ مِثْلُ: (نَشهَدُ)، و(خِفْتُ)، و(عَاهَدْتُ)، و(وَاثَّقْتُ) وغَيْرَها من الألفاظِ.[٥٨]

الثّاني: ذَكَرَ الأَخْفَشُ أَنَّ الفِعْلَ ارْتفعَ بَعْدَ أَنْ حُذِفَ حَرْفُ النَّصْبِ، والتَّقْدِيْرُ عِنْدَه: أَنْ لا تَعْبُدُوا،[٥٩] والأخْفَشُ يَذْهَبُ هُنا إلى أَنّ هذا أُسْلُوبُ نَفْيٍ، لا نَهْيٍ، فـ(لا) في الآيَةِ نَافِيَةٌ، أَمّا الفِعْلُ فالأَصْلُ أَنْ يَكُونَ بحَذْفِ النُّونِ عَلَى تَقْدِيْرِ النَّصْبِ بـ(أَنْ)، وفي الآيَةِ قِرَاءَةٌ شَاذّةٌ بجَزْمِ الفِعْلِ: "لا تَعْبُدُوا،"[٦٠] وقَدْ دَفَعَت هذه القِرَاءَةَ كَثِيْرًا مِن النُّحَاةِ إلى القَوْلِ إنَّ هذا أُسْلُوبُ نَفْيٍ يَحْمِلُ مَعْنى النَّهْيِ،[٦١] وقَدْ نُسِبَ إلى الأَخْفَشِ أَنّ الجُمْلَةَ في مَحَلِّ نَصْبِ مَفْعُولٍ على إِسْقاطِ حَرْفِ الجرِّ،[٦٢] والتَّقْدِيرُ عِنْدَه:

[٥٨] انظر: ابن مالك، جمال الدين محمّد بن عبدالله. **شرح الكافية الشافية**، تحقيق: عبد المنعم هريدي، منشورات جامعة أم القرى، دار المأمون للتراث، ٢/ ٨٥٨.

[٥٩] الأخفش، سعيد بن مسعدة. **مَعاني القرآن**، تحقيق: هدى قراعة، ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠م، ١٣٣/١.

[٦٠] قراءة أُبَيّ وابن مسعود. انظر:
- الزّمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ١٨٦/١.
- ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، ١٧٢/١.
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٤٥١/١.
- السّمين الحلبي، **الدّرّ المصون**، مرجع سابق، ٤٦٠/١.
- الصفاقسي، **المجيد**، مرجع سابق، ٣١٤.
- الرّازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ١٥٠/٣.
- البغوي، **تفسير البغوي**، مرجع سابق، ٩٠/١.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ١٣/٢.

[٦١] انظر:
- الفارسي، **الحجة**، ٢/ ١٢٥.
- الباقولي، علي بن الحسين. **كَشف المشكلات وإيضاح المعضلات**، تحقيق: محمد أحمد الدالي، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ٦٢/١.
- العكبري، **التبيان**، مرجع سابق، ٨٤/١.

[٦٢] انظر:
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٤٥٠/١.
- الصفاقسي، **المجيد**، مرجع سابق، ٣١٣.
- السّمين الحلبي، **الدر المصون**، مرجع سابق، ٤٥٩/١.
- الرّازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ١٥٠/٣.

أَخَذَنا مِيْثاقَهُم بأَنْ لا تَعْبُدُوا، أو عَلَى أَنْ لا تَعْبُدوا، ويَحْتَمِلُ عَلَى تَقْدِيْرِ الأَخْفَشِ أَنْ يَكُونَ مَوْضِعُ الجُمْلَةِ النَّصْبَ عَلَى البَدَلِيَّةِ مِن المِيْثَاقِ،[٦٣] والتَّقْدِيْرُ: أَخَذْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيْلَ تَوْحِيْدَهُم.

الثّالِثُ: أَنْ تَكُونَ الجُمْلَةُ فِي مَوْضِعِ نَصْبٍ عَلَى الحَالِ، والتَّقْدِيْرُ: أَخَذْنا مِيْثاقَكُم غَيْرَ عَابِدِيْنَ إِلاّ اللهَ، ونُسِبَ هذا القَوْلُ إِلى قُطْرُب،[٦٤] والمُبَرّدِ،[٦٥] وهو حَالٌ مِن المُضَافِ إِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائيلَ،﴾ قَالَ أَبُو حَيَّانَ: "وهو لا يَجُوزُ عَلَى الصّحِيْحِ."[٦٦]

الرّابِعُ: أَنّ قَوْلَهُ: "لا تَعْبُدُونَ" مُتَعَلِّقٌ بقَوْلٍ مَحْذُوفٍ، وتَحْتَمِلُ هُنا أَنْ تَكُونَ فِي مَحَلِّ نَصْبٍ للقَوْلِ،[٦٧] والتَّقْدِيْرُ: قُلْنَا لَهُم ذِلِكَ.

الخَامِسُ: أَنْ يُقَدَّرَ (أَنْ) التَّفْسِيْرِيَّةُ، ويَكُونُ لا مَوْضِعَ إِعْرَابٍ للجُمْلَةِ.[٦٨]

هذه هي أَهَمُّ الآرَاءِ النَّحْوِيَّةِ فِي تَوْجِيْهِ قَوْلِهِ: ﴿لا تَعْبُدُونَ إلا اللَّهَ،﴾ وأَرَى أَنَّ رَأْيَ الأَخْفَشِ هو أَقْرَبُ الآرَاءِ إِلى المَعْنى، ولَمْ يُخَالِف القَوَاعَدَ النَّحْوِيَّةَ إِلاّ فِي إِضْمَارِ (أَنْ)

---

[٦٣] انظر:
- الزّمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ١/١٨٦،
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١/٤٥١.

[٦٤] انظر:
- ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، ١/١٧٢.
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١/٤٥٠.
- الرّازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ٣/١٥٠.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٢/١٣.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، بيروت: دار الفكر، ١/١٠٧.

[٦٥] انظر:
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١/٤٥٠
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٢/١٣.
- الشّوكاني، **فتح القدير**، مرجع سابق، ١/١٠٧.

[٦٦] أبو حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١/٤٥٠.

[٦٧] المرجع السابق، ١/٤٥١.

[٦٨] المرجع السابق، ١/٤٥١.

عِنْدَ البَصْرِيِّيْنَ، فَحَذْفُ (أنْ) المَصْدريَّةِ لا يَنْقاسُ عَلَيْهِ عِنْدَهُم،[٦٩] فهو شَاذٌّ قَلِيلٌ خِلافًا للكُوفِيّيْنَ،[٧٠] ومِمّا يُؤَيِّدُ رَأْيَ الأَخْفَشِ أَنَّه قد جَاءَت (أَنْ) في آيَةٍ أُخْرى، فِيْها الأَلْفَاظُ نَفْسُها والمَعْنى، وهذا في قَوْلِه تَعَالَى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ،﴾ (الأعراف:١٦٩) وهذا من تَفْسِيْرِ القُرآنِ بالقُرآنِ، وهو مِن التَّفْسِيْرِ بالمَأثُور.

وكَانَ رَأْيُ الأَخْفَشِ مُوَافِقًا لِمَا جَاءَ عَنْ أَهْلِ التَّأْوِيْلِ مِمّا رَوَاهُ الطّبَرِيُّ في جَامِعِ البَيَانِ، فَتَأْوِيْلُهُ للجُمْلَةِ هي تَأْوِيْلاتُهُم، والمَعْنى عِنْدَه هو المَعْنى الّذي أَرَادُوه، فقد وافق مَا رَوَاهُ الطّبَرِيُّ عَن أَبي العَالِيَةِ، وهو قوله: "أَخَذَ مَوَاثِيْقَهُم أَنْ يُخْلِصُوا لَهُ، وأَنْ لا يَعْبُدُوا غَيْرَهُ."[٧١]

فيُلاحَظُ هنا أَنَّ تَأْوِيْلَ الأَخْفَشِ النَّحْويَّ لا يَخْتَلِفُ عَنْ تَأْوِيْلِ أَبي العَالِيَةِ في شَيء، وقَدْ ظَهَرَتْ (أَنْ) في تَأْويلهما، وهذا حُجَّةٌ لَهُ، وأرى أَنَّ مَا يَرَاهُ الأَخْفَشُ ها هُنا هو أَنَّ (أَنْ) مَصْدَرِيَّةٌ تتَعَلَّقُ بالأَخْذِ، وهذا مَا يُفْهَمُ مِن كَلامِ أَبي العَالِيَةِ، فالتَّقْدِيْرُ: أَخَذَ مِنْهُم إخْلاصَهُم لله وعَدَم عِبَادَتِهم إلاّ إيّاهُ، فالظّاهِرُ أَنَّهُ قَدْ تَأَثَّرَ في رَأْيِهِ بكَلامِ أَبي العَالِيَةِ كَما تَأَثّرَ بآيَةِ الأَعْرَافِ: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلا الْحَقَّ،﴾ (الأعراف:١٦٩) في تَقْدِيْرِ (أَنْ).

وما رَوَاهُ الطّبريّ من أقوال أُخْرى في تفسير هذه الآيةِ سَاعَدَ عَلَى وُجُودِ التَّعَدُّدِ في التَّوْجيْهِ النَّحْوِيِّ، فالآرَاءُ الكَثِيْرَةُ في إعْرَابِ الآيَةِ القُرآنيةِ جَاءَت نَتِيْجَةً لِكَثْرَةِ آرَاءِ

---

[٦٩] انظر:
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١/٤٥١.
- السّمين الحلبي، **الدر المصون**، مرجع سابق، ١/٤٦٠.
- الصّفاقسي، **المجيد**، مرجع سابق، ص٣١٣.

[٧٠] انظر: الأنباري، أبا البركات عبد الرحمن بن محمد. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دمشق: دار الفكر، ص٥٥٩.

[٧١] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ١/٣٨٩. وانظر كذلك:
- السّيوطي، **الدر المنثور**، مرجع سابق، ١/٢٠٩.

المُفَسِّرِيْنَ في دَلالَةِ الآيَةِ، وهؤلاء المُفسِّرُونَ مِن أَهْلِ التَّأْوِيْلِ كَانُوا أَقْــرَبَ النّــاسِ إلى كِتَابِ اللهِ، سَواءٌ كَانَ القُرْبُ زَمانيًّا مِنْ عَصْرِ التَّنْزِيْلِ، أَوْ فِكْرِيًّا، فابْنُ عَبّاسٍ وابنُ عُمرَ وابْنِ مسْعُودٍ وغَيْرُهُم مِن الصّحَابَةِ أَو التّابِعِيْنَ الّذينَ شَهِدَ لَهُم رَسُــولُ اللهُ صَــلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلّمَ بالعِلْمِ، فتَفْسيْرُهُم كَانَ الأَقْرَبَ إلى الصَّوَابِ، وارْتِباطُ الصِّــنَاعَةِ النَّحْوِيَّــةِ بِهذا التَّفْسيْرِ يَدُلُّ عَلَى قُوَّةِ الرّابِطَةِ بَيْنَ النَّحْوِ والمَعْنى.

وما نقله الطّبري عن ابْنِ جُرَيْجٍ يُفَسِّرُ قَوْلَ مَنْ ذَهَبَ إلى أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿لا تَعْبُدُونَ إلا اللَّهَ﴾ مُتَعَلِّقٌ بقَوْلٍ مُقَدَّرٍ، فقولُ ابن جريج اعتمد على ما جاء في سُورَةِ المَائِدَةِ، وهــو قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِــهِ أَنِ اعْبُــدُوا اللَّــهَ رَبِّــي وَرَبَّكُــمْ،﴾ (المائدة:١١٧) فإنَّ قوله تعالى: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ متعلّقٌ بالقول.

وما نقلَه الطَّبَرِيُّ عن ابن عباس يُمْكِنُ أَنْ يُحْمَلَ حَمْلاً مُخْتَلِفًا، فَيُفْهَمُ مِنْ كَــلامِ ابنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ يُرِيْدُ أَنْ يُخْبِرَهُم عن بُنُودِ هذا المِيْثَاقِ، فَقَوْلُهُ: ﴿لا تَعْبُدُونَ إلا اللَّهَ﴾ أَحَدُ بُنُودِهِ، وهذا المِيْثَاقُ يَتَكَوَّنُ مِنْ بُنُودٍ أُخْرَى، هي: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَــى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ،﴾ (البقرة: ٨٣) وكَأَنَّ ابْنَ عَبّاسٍ يُرِيْدَ تَفْسيْرَ المِيْثَاقِ وذِكْرَ بُنُودِهِ، وأَرَى أَنَّ هذه الرّوَايَةَ تُفَسِّرُ لَنَا قَوْلَ مَنْ ذَهَبَ إلى أَنَّ هذه جُمْلَةٌ تَفْسيْرِيَّةٌ، وقَدَّرَ (أَنْ) التَّفْسيْرِيَّةَ.

ومِمّا يُؤَيِّدُ ذلكَ مَا نُقِلَ عَنْ قَتَادَةَ في الدُّرِّ المَنْثُورِ، قَالَ السُّيُوطِيُّ: "أَخْرَجَ عَبْدُ بنُ حُمَيْدٍ عَنْ قَتَادَةَ في قَوْلِهِ: ﴿وإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَني إِسْرائيلَ،﴾ قَالَ: مِيْثَاقٌ أَخَذَهُ اللهُ عَلَى بَني إِسْرَائِيْلَ، فاسْمَعُوا عَلَى مَا أُخِذَ مِيْثَاقُ القَوْمِ: ﴿لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّــهَ وَبِالْوَالِــدَيْنِ إِحْسَاناً،﴾"[٧٢] ولا أَرَاكَ تَفْهَمُ مِنْ هذا إلاّ تَفْسيْرًا للمِيْثَاقِ، وبَيَانًا لِبُنُودِهِ.

أَمّا قَوْلُ قُطْرُبٍ والمُبَرّدِ إنّه في مَحَلِّ نَصْبٍ عَلَى الحَالِيَّةِ فهم يُقَدِّرُونَ في هذا الرّأيِ (أنْ) المَصْدَرِيَّةَ، وهذا مَا يَدْعَمُ رَأيَ الأَخْفَشِ في تَقْدِيْرِ (أَنْ) خِلافًا للبَصْرِيّيْنَ، أَمّا مَحَلُّ

---

[٧٢] السيوطي، **الدر المنثور**، مرجع سابق، ١/٢١٠.

الجُمْلَةِ فَأَمْرٌ آخَرُ، فَمِنْهُم مَنْ يَفْهَمُ البَدَلِيَّةَ، ومنْهُم مَنْ يَرَى الحَالِيَّةَ، وهذا لا يَجُوزُ في الصِّنَاعَةِ النَّحْوِيَّةِ كَمَا ذَكَرَ أَبُو حَيَّان.[٧٣]

أَمّا رَأيُ سِيْبَوَيْهِ فَهو مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ دَلالَةَ (المِيْثَاق) هي دَلالَةُ القَسَمِ، قَالَ الطَّبَرِيُّ: "وقَدْ كَانَ بَعْضُ نَحْوِيِّي البَصْرَةِ يَقُولُ: مَعْنى قَوْلِهِ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ﴾ حِكَايَةٌ، كَأَنَّكَ قُلْتَ: اسْتَحْلَفْنَاهُم لا تَعْبُدُونَ، أَيْ: قُلْنا لَهُم: واللهِ لا تَعْبُدُونَ، وقَالُوا: واللهِ لا يَعْبُدُونَ،"[٧٤] وتَابَعَهُ ابْنُ مَالِكٍ، وأَجْرَى جُمْلَةً مِنَ الأَلْفَاظِ مَجْرَى القَسَمِ، منها: (نَشهَدُ)، و(خِفْتُ)، و(عَاهَدْتُ)، و(وَاثَقْتُ).[٧٥]

ولَمْ أَجِدْ في جَامِعِ البَيانِ رِوَايَةً تَعْضُدُ رَأيَهُ في دَلالَةِ (المِيْثَاق)، ولِكنّي وَجَدْتُ رِوَايَةً عَن ابنِ عَبّاسٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّه جَعَلَ المِيْثَاقَ كالقَسَمِ، قَالَ في دَقَائِقِ التَّفْسِيْرِ: "قَالَ ابْنُ عَبّاسٍ وغَيْرُهُ مِن السَّلَفِ: مَا بَعَثَ اللهُ نُبيًّا إلا أَخَذَ عَلَيْهِ المِيْثَاقَ لَئِنْ بُعِثَ مُحَمّدٌ وهو حَيٌّ لَيُؤْمِنَنّ بِهِ، ولَيَنْصُرَنَّهُ، وأَمَرَه أَنْ يَأْخُذَ المِيْثاقَ عَلَى أُمَّتِه: لَئِنْ بُعِثَ مُحَمَّدٌ وهم أَحْيَاءٌ لَيُؤْمِنُنَّ بهِ ولَيَنْصُرُنَّهُ."[٧٦]

ولا أَرَى أَنَّ كُلَّ (وَاثَقْتُ)، و(عَاهَدْتُ)، و(أَشْهَدُ)، و(خِفْتُ) تَقُومُ مَقَامَ القَسَمِ، والأَصْلُ في هذه الأفْعَال أَنْ تتَعَدّى إلى مَفْعُول بحَرْفِ الجَرِّ فتَقُولُ: عَاهَدْتُ زَيْدًا عَلَى أنْ يَفْعَلَ كَذا، وكَذلكَ (وَاثَقْت)، و(أَشْهَدُ)، وأَمّا (خِفْتُ) فالأَصْلُ فِيْهِ أَنْ لا يَدُلَّ عَلَى قَسَمٍ، ولكنَّهُ يَخرُجُ هو وغَيْرُه من الأَفْعَالِ للدَّلالَةِ عَلَى أَغْرَاضٍ مُخْتلفَةٍ، ولا أَراكَ تَفهَمُ مَعْنَى القَسَمِ أو غَيْرَهُ من المَعَاني إلاّ إذا وُجِدَتْ قَرِيْنَةٌ تَدُلُّ على ذلك المَعْنى.[٧٧]

---

[٧٣] أبو حيّان، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١/٤٥٠.

[٧٤] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ١/٣٨٩.

[٧٥] انظر: ابن مالك، **شرح الكافية الشافية**، مرجع سابق، ٢/ ٨٥٨.

[٧٦] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، تحقيق: محمد السيد الجلينـد، ط٢، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ، ١/٣٣٤.

[٧٧] النّجّار، شريف عبدالكريم. البعد الدّلالي في الخلافات النّحويّة في إعراب آيات القرآن الكَريم، **مجلّة الدّراسات اللّغويّة**، المجلّد الخامس، العدد الثّالث، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٢م، ص٦٧.

وأَرَى أَنَّ هُناكَ عَلاقَةً وثِيْقَةً بَيْنَ التّفْسيْرِ بالمَأْثُورِ والوُجُوهِ الإعْرَابيَّةِ المُتَعَدّدَةِ، وكَأَنّ كُلَّ وَجْهٍ مِنها يُقَابِلُ وَجْهًا مِن وُجُوهِ أَهْلِ التَّفْسيْرِ، وهذا يُشِيْرُ إلى أَنَّ التَّفْسيْرَ بالمَأْثُورِ كَانَ مَنارًا يَسْتَنِيْرُ بِهِ النُّحَاةُ في تَحْدِيْدِ الوَجْهِ النَّحْوِيِّ للآيَةِ الكَرِيْمَةِ، وهذا يُؤَكّدُ ارْتِبَاطَ التَّوْجِيْهِ النَّحْوِيّ بالمَعْنى.

٤. (مَا) المَوْصُولَةُ والنَّافِيَةُ:

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.﴾ (البقرة: ١٠٢)

نَقَلَ الطَّبَرِيُّ في جَامِعِهِ خِلافًا بَيْنَ أَهْلِ التَّأْوِيْلِ في دَلالَةِ (مَا) في قَوْلِهِ: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ،﴾ وقَدْ نَقَلَ لَهُم في ذلِكَ رأْيَيْن، هُما:

الأَوّلُ: (مَا) اسْمٌ مَوْصُولٌ.

جاءَتْ عِدَّةُ رِوَايَاتٍ عَنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ تَدُلُّ بمَعْناها عَلَى أَنّ (مَا) اسْمٌ مَوْصُولٌ، وبَلَغَ مَجْمُوعُ رِوَاياتِ الطَّبَرِيِّ في هذا المَعْنى خَمْسُ رِوَايَاتٍ،[٧٨] مِنْها قَوْلُهُ: "حَدَّثَني المُثَنّى، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الله بنُ صَالِحٍ، قَالَ: حَدَّثَني مُعَاوِيَةُ بنُ صَالِحٍ، عَنْ عَلِيِّ بنِ أَبي طَلْحَةَ، عَن ابنِ عَبّاسٍ قَوْلُهُ: ﴿ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ قَالَ: التَّفْرِيْقُ بَيْنَ المَرْءِ وَزَوْجِهِ."[٧٩]

---

[٧٨] انظر: الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٤٥٢/١-٤٥٣.

[٧٩] المرجع السابق، ٤٥٣/١.

فالمَعْنى الّذي أَشَارَ إِلَيْهِ نَصُّ ابنِ عَبّاسٍ هو مَعْنى المَوْصُول، فالتَّقْدِيْرُ: الّذي أُنْزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ التَّفْرِيْقُ بَيْنَ المَرْءِ وَزَوْجِهِ، وهذا مَا جَاءَ فِي النُّصُوصِ الأُخْرى، حَيْثُ لَمْ يَرِدْ لَفْظُ (الّذي)، وإنّما المَوْجُودُ هُو مَعْناهُ، قَالَ ابْنُ جَرِيْرٍ الطَّبَريّ في مَعْنى الآيَةِ عَلَى هذا التّأْوِيْلِ: "واتَّبَعَت اليَهُودُ الّذي تَلَتْ الشَّيَاطِيْنُ فِي مُلْكِ سُلَيْمانَ الّذي أُنْزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ ومَارُوتَ، وهُمَا مَلَكَانِ مِنْ مَلائِكَةِ الله."[٨٠]

الثّاني: (مَا) حَرْفُ نَفْيٍ.

وقَدْ نَقَلَ الطَّبَرِيُّ عَنْ أَهْلِ التَّأْوِيْلِ في هذا المَعْنى رِوَايَتَيْن، هما:

الأُولى: قَوْلُهُ: "حَدَّثَنِي مُحَمّدُ بنُ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبي، قَالَ: حَدّثَنِي عَمّي، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَبِيْهِ، عَن ابنِ عَبّاسٍ قَوْلُهُ: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ فَإِنَّهُ يَقُولُ: لَمْ يُنَزِّلِ اللهُ السِّحْرَ."[٨١]

الثّانِيَةُ: قَوْلُهُ: "حَدَّثَنا ابنُ حُمَيْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي حَكَامٌ عَن أَبِي جَعْفَرٍ، عَن الرَّبِيْعِ بنِ أَنَسٍ: "وَما أُنْزِلَ على المَلَكَيْنِ" قَالَ: مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَيْهِما السِّحْرَ."[٨٢]

والمَعْنى عَلَى هذا التَّأْوِيْلِ أَنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ نَفَى أَنْ يَكُونَ قَدْ أَنْزَلَ سِحْرًا عَلَى المَلَكَيْنِ، قَالَ ابْنُ جَرِيْر: "واتَّبَعُوا الّذي تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ مِن السِّحْرِ، ومَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ، ولاَ أَنْزَلَ اللهُ السِّحْرَ عَلَى المَلَكَيْنِ، ولكنّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النّاسَ السِّحْرَ بِبَابِلَ هَارُوتَ ومَارُوتَ."[٨٣]

ولَمْ يَكُنْ عِنْدَ النُّحَاةِ غَيْرُ هذين الرَّأْيَيْنِ؛ وذلِكَ لأَنَّ هذين المَعْنَيَيْنِ هُما المُتَبَادَرَانِ إلى الذِّهْنِ، فَلَمْ يَكُنْ يَخْطُرُ ببالِهم أَنْ تَكُونَ شَرْطِيَّةً، أَو اسْتِفْهامِيَّةً؛ لأَنَّ مُقْتَضى هذين المَعْنَيَيْنِ غَيْرُ موجُودٍ فِي الآيَةِ، ومقْتَضاهُما هو مَا تَدُلُّ عَلَيْهِ الآيَةُ منْ مَعْنىً.

---

[٨٠] المرجع السابق، ٤٥٣/١.
[٨١] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٤٥٢/١، وانظر كذلك:
- السيوطي، **الدّرّ المنثور**، مرجع سابق، ٢٣٦/١.
[٨٢] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٤٥٢/١.
[٨٣] المرجع السابق، ٤٥٢/١.

والمُلاحَظُ أَنَّ رِوَايَةَ النَّفْيِ أَقَلُّ مِنْ رِوَايَةِ الاسْمِ المَوْصُول، وقَدْ ظَهَرَ أَثَرُ ذلِكَ عَلَى النُّحَاةِ والمُفَسِّرينَ، فجُمْهُورُهُم أَخَذَ بِرِوَايَةِ الاسْمِ المَوْصُول،[٨٤] وهي الأَكْثَرُ رِوَايَةً، أمّا رِوَايَةُ النَّفْيِ فلَمْ يَأْخُذْ بها إلاّ القَلِيْلُ، وهذا يُشِيْرُ إلى وُجُودِ تَنَاسُبٍ بَيْنَ كَثْرَةِ الرِّوَايَاتِ والآخِذِيْنَ بها.

وقَد أَخَذَ بروَايَةِ الاسْمِ المَوْصُولِ الزَّجّاجُ،[٨٥] والزَّمَخْشَرِيُّ،[٨٦] وابْنُ عَطِيَّةَ،[٨٧] والبَغَوِيُّ،[٨٨] والعُكْبُرِيُّ،[٨٩] ومَكِّيٌّ،[٩٠] وابْنُ هِشَامٍ،[٩١] واخْتَلَفُوا في مَوْقِعِ الاسْمِ المَوْصُول،[٩٢] فَمِنْهُم مَنْ ذَهَبَ إلى أَنَّ مَحَلَّها النَّصْبُ عَطْفًا عَلَى (السِّحْرِ)، والتَّقْدِيْرُ: يُعَلِّمُونَ النّاسَ السّحْرَ والّذي أُنْزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ،[٩٣] ومِنْهُم مَنْ ذَهَبَ إلى أَنَّ مَحَلَّها

[٨٤] النَّسَفِيّ، **مدارك التّنزيل**، مرجع سابق، ٦١/١.

[٨٥] انظر: الزّجّاج، أبا إسحاق إبراهيم بن محمّد. **مَعاني القرآن وإعرابه**، شرح وتحقيق: عبد الجليل شلبي، ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ١٨٣/١.

[٨٦] انظر: الزّمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ١٩٨/١.

[٨٧] انظر: ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ١٨٦/١.

[٨٨] انظر: البغوي، **تفسير البغوي**، مرجع سابق، ٩٩/١.

[٨٩] انظر: العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ٩٩/١.

[٩٠] انظر: مكي بن أبي طالب، **مشكل إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١٠٦/١.

[٩١] انظر: ابن هشام الأنصاري، جمال الدّين عبدالله بن يوسف. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط٦، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م، ٤١٥/١.

[٩٢] انظر:
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٤٩٧/١.
- السّمين الحلبي، **الدُّرّ المصون**، مرجع سابق، ٣١/٢.
- الرّازي، **التّفسير الكبير**، مرجع سابق، ١٩٧/٣.
- عكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ٩٩/١.

[٩٣] انظر: الزّجاج، **مَعاني القُرْآن وإعرابه**، مرجع سابق، ١٨٣/١. وانظر كذلك:
- الزّمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ١٩٨/١.
- ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ١٨٦/١.
- العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ٩٩/١.
- مكي بن أبي طالب، **مشكل إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١٠٦/١.
- ابن هشام، **مغني اللبيب**، مرجع سابق، ٤١٥/١.
- أبا حيّان، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٤٩٧/١.
- السّمين الحلبي، **الدُّرّ المصون**، مرجع سابق، ٣١/٢.

النَّصْبُ عَطْفًا عَلَى ﴿مَا تَتْلُوا﴾ والتَّقْدِيْرُ: واتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشّياطِيْنُ ومَا أُنْـزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ،[٩٤] ومِنْهُم مَنْ رَأى أَنّ مَحَلّها الجَرُّ عَطْفًا عَلَى ﴿مُلْكِ سُلَيْمَانَ،﴾ والتَّقْدِيْرُ: مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ افْتِرَاءً عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ، وعَلَى مَا أُنْزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ،[٩٥] وهو اخْتِيارُ أَبي مُسْلِمٍ الخُرَاسَانِيِّ.[٩٦]

أَمّا الرَّأْيُ الآخَرُ فلَمْ يَأْخُذْ بِهِ إلاّ القَلِيْلُ، وذلِكَ يَعُودُ لِقِلَّةِ الرِّوَايَةِ عَنْ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ فِيْهِ، لأَنَّ المَعْنى فِيْه غَرِيْبٌ، قَالَ السَّمْعَانِيّ فِيْهِ: "وهذا قَوْلٌ غَرِيْبٌ،"[٩٧] وقَدْ ذَكَرَهُ كَثِيْرٌ مِن النُّحَاةِ في كُتُبِهم،[٩٨] ولَمْ يَأْخُذُوا بهِ، وأَخَذَ بهِ القُرْطُبِيُّ، قَالَ: "(مَا) نَفْيٌ، والوَاوُ للعَطْفِ عَلَى قَوْلِهِ: ﴿وَمَا كَفرَ سُلَيْمَانُ﴾ وذلكَ أَنّ اليَهُودَ قَالُوا: إِنّ اللهَ أَنْزَلَ جِبْرِيْلَ ومِيْكَائِيْلَ بالسِّحْرِ، فنَفَى اللهُ ذلكَ."[٩٩]

---

[٩٤] انظر:
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٤٩٧/١.
- السّمين الحلبي، **الدُّرّ المصون**، مرجع سابق، ٣١/٢.
- الرّازي، **التّفسير الكبير**، مرجع سابق، ١٩٧/٣.
- العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ٩٩/١.

[٩٥] انظر: أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٤٩٧/١.وانظر كذلك:
- السّمين الحلبي، **الدُّرّ المصون**، مرجع سابق، ٣١/٢.
- الرّازي، **التّفسير الكبير**، مرجع سابق، ١٩٧/٣.
- العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ٩٩/١.

[٩٦] انظر: الرّازي، **التّفسير الكبير**، مرجع سابق، ١٩٧/٣.

[٩٧] السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. **تفسير السّمعاني**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، ط١، الرياض: دار الوطن السعودية، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، ١١٦/١.

[٩٨] انظر: الزّجّاج، **مَعاني القُرْآن وإعرابه**، مرجع سابق، ١٨٣/١. وانظر أيضاً:
- ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ١٨٦/١.
- العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ٩٩/١.
- مكي بن أبي طالب، **مشكل إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١٠٦/١.
- ابن هشام الأنصاري، **مغني اللبيب**، مرجع سابق، ٤١٥/١.
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٤٩٧/١.
- السّمين الحلبي، **الدُّرّ المصون**، مرجع سابق، ٣١/٢.
- الرّازي، **التّفسير الكبير**، مرجع سابق، ١٩٧/٣.
- السّمعاني، **تفسير السمعاني**، مرجع سابق، ١١٦/١.

[٩٩] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٥٠/٢.

ومِمّا يَدُلُّ عَلَى تَأَثُّرِ النُّحَاةِ بِأَهْلِ التَّفْسِيْرِ بِالمَأْثُورِ أَنَّ الزَّجّاجَ نَقَلَ أَقْوَالَهُم فِي هـذا المَوْضِعَ، وقَامَ بِدِرَاسَتِها، واخْتَارَ رَأْيًا مِنْها،[١٠٠] ثُمّ صَرَّحَ بِضَرُورَةِ الأَخْذِ بالمَعْنى والتَّفْسِيْرِ، وبَيَّنَ علّةَ ذلِكَ، قَالَ: "وإِنَّما نَذْكُرُ مَع الإِعْرَابِ المَعْنى والتَّفْسِيْرَ؛ لأَنَّ كِتَابَ اللهِ يِنْبَغي أَنْ يَتَبَيَّنَ، أَلا تَرَى أَنّ اللهَ يَقُولُ: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ،﴾ (محمّد: ٢٤) فَحُضِضْنا عَلَى التَّدَبُّرِ والنَّظَرِ، ولكن لا يَنْبَغِي لأَحَدٍ أَنْ يَتَكَلّمَ إلاّ عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ اللّغَةِ، أَو مَا يُوافِقُ نَقَلَةَ أَهْلِ العِلْمِ"[١٠١] فهذا تَصْرِيْحٌ مِن الزَّجَاجِ بِضَرُورَةِ الأَخْذِ عَنْ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ.

٥. (مَا) التَّعجُّبِيّة والاسْتِفْهامِيّة:

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ.﴾ (البقرة: ١٧٥)

نَقَلَ لَنَا الطَّبَرِيُّ في تَفْسِيْرِ (مَا) في قَوْلِهِ: "فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ،" دَلالَتَيْن، هما:

الأولى: الاسْتِفْهَامُ، ونَقَلَ لَنَا للدّلالَةِ عَلى ذلِكَ عِدَّةَ أَقْوَالٍ، قَالَ:[١٠٢] "حَدَّثَني مُوسَى بنُ هَارُونَ، قَالَ: ثَنَا عَمْروٌ، قَالَ: ثَنَا أَسْبَاطٌ عَن السّديِّ: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ هذا عَلَى وَجْهِ الاسْتِفْهامِ، يَقُولُ: مَا الّذي أَصْبَرَهُم عَلَى النّارِ.

حَدَّثَني عَبّاسُ بنُ مُحَمّدٍ، قَالَ: ثَنَا حَجّاجٌ الأعْوَرُ، قَالَ: أَخْبَرَنا ابنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: قَالَ لِي عَطَاءٌ: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ،﴾ قَالَ: مَا يُصَبِّرُهُم عَلَى النّارِ حِيْنَ تَرَكُوا الحَقَّ واتَّبَعُوا البَاطِلَ.

حَدَّثَنا أَبُوكُرَيب، قَالَ: سُئِلَ أَبُو بَكْرِ بن عَيّاش: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ،﴾ قَالَ: هذا اسْتِفْهَامٌ، وَلَو كَانَتْ مِن الصّبْرِ قَالَ: فَمَا أَصْبَرُهُم رَفْعًا، قَالَ: يُقَالُ للرَّجُلِ: مَا أَصْبَرَكَ؟ مَا الّذي فَعَلَ بِكَ هذا.

---

[١٠٠] انظر: الزّجّاج، **معاني القرآن وإعرابه**، مرجع سابق، ١/١٨٤.
[١٠١] المرجع السابق، ١/١٨٥.
[١٠٢] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٢/٩١.

حَدَّثَنِي يُونُسُ، قَالَ: أَخْبَرَنا ابنُ وَهْب، قَالَ: قَالَ ابنُ زَيْدٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ قَالَ: هذا اسْتِفْهَامٌ، يَقُولُ: مَا هذا الّذي صَبَّرَهُم عَلَى النّارِ حَتّى جَرَّأَهُم فَعَمِلُوا بِهذا."

الثّانيَةُ: التَّعَجُّبُ، ونَقَلَ لَنَا فِي هذا المَعْنى قَولاً عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: "حَدَّثَنا سُفْيَانُ بنُ وَكِيْعٍ، قَالَ: حَدَّثَنا أَبِي، عَن ابنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ ابنِ أَبِي نُجَيْحٍ، عَن مُجَاهِدٍ: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ قَالَ: مَا أَعْمَلَهُم بِأَعْمَالِ أَهْلِ النّار" ثُمّ قَالَ: "وهو قَوْلُ الحَسَنِ وقَتَادَةَ."[١٠٣]

يُلاحَظُ فِي هذين القَوْلَيْنِ أَنَّ أَهْلَ التَّفْسِيْرِ بِالمَأْثُورِ شَارَكُوا فِي التَّوْجِيْهِ النّحْوِيِّ، وهذا وَاضِحٌ فِي قَوْلِ الأَوّل: "هذا عَلَى وَجْهِ الاسْتِفْهام"، وقَوْلِ الآخَر: "هذا اسْتِفْهَامٌ"، ثُمَّ إِنَّ تَفْسيْرَهُم لِوَجْهِ الاسْتِفْهَامِ بقَوْلِ أَحَدِهِم: "مَا هذا الّذي صَبَّرَهُم عَلَى النّارِ" تَوْجِيْهٌ نَحْوِيٌّ، فَأَهْلُ التَّفْسِيْرِ بِالمَأْثُورِ قَدْ شَارَكُوا فِي التَّوْجِيْهِ النَّحْوِيِّ، ولا غَرَابَةَ فِي ذلِكَ؛ لأَنَّهُم قَدْ عَاشُوا فِي بِدَايَاتِ جَمْعِ اللّغَةِ والتَّدْوِيْنِ والتَّقْعِيْدِ النَّحْوِيِّ.

وهذان الرَّأيانِ هُما أَبْرَزُ الآرَاءِ النَّحْوِيَّة فِي هذه الآيَةِ، وأَخَذَ بالقَوْلِ إِنَّه اسْتِفْهَامٌ أَبُو عُبَيْدَةَ مُعَمّرُ بنُ المُثَنّى،[١٠٤] والكِسَائِيُّ،[١٠٥] والفَرّاءُ،[١٠٦] والمُبَرّدُ،[١٠٧] ونُسِبَ إِلى ابنِ

[١٠٣] المرجع السابق، ٩٢/٢.

[١٠٤] انظر: ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ٢٤٢/١.

[١٠٥] انظر: الهائم المصري، شهاب الدين أحمد بن محمد. **التبيان في تفسير غريب القرآن**، تحقيق: فتحي أنور الدابلوي، ط١، طنطا- مصر: دار الصحابة للتراث، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ١١٨/١.

[١٠٦] انظر:
- السّمين الحلبي، **الدّرّ المصون**، مرجع سابق، ٢٤٣/٢.
- العمادي، **تفسير أبي السعود**، مرجع سابق، ١٩٢/١.
- الهائم المصري، **التبيان في تفسير غريب القرآن**، مرجع سابق، ١١٨/١.

[١٠٧] المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **المقتضب**، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، بيروت: عالم الكتب، ١٨٣/٤، وانظر:
- ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ٢٤٢/١.
- أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٦٦٩/١.

عَبّاس، وابْن زَيْدٍ، وعَطَاء، والسّديِّ، وأبُو بَكْر بن عَيّاش مِنْ أَهْلِ التَّفْسِيْر بالمَأْثُور،[١٠٨] وأَمّا القَوْلُ إِنَّهُ تَعَجُّبٌ فَأَخَذَ بِهِ سِيْبَوَيْه،[١٠٩] والزَّمَخْشَرِيُّ،[١١٠] وابْنُ عَطِيَّةَ،[١١١] والعُكْبُرِيُّ،[١١٢] ونُسبَ إِلى قَتَادَةَ، والحَسَنِ، وابنِ جُبَيْرٍ، والرَّبِيْعِ، ومُجَاهِدٍ مِنْ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُور.[١١٣]

وفي المَسْأَلَةِ آرَاءٌ نَحْوِيَّةٌ أُخْرى، فَقَد يُفْهَمُ مِن كَلامِ أَبي عُبَيْدَةَ أَنّها مَوْصُولَةٌ لا اسْتِفْهَامِيَّةٌ، فهو قَدْ صَرَّحَ بمَوْصُولِيَّتِها في قَوْلِهِ: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ (مَا) في هذا المَوْضِعِ في مَعْنى الّذي، فَمَجَازُها: مَا الّذي صَبَّرَهُم عَلَى النّار، وَدَعَاهُمْ إِلَيْها، ولَيْسَ بتَعَجُّب،"[١١٤] ولَمْ أَجِدْ أَحَدًا يَنْسِبُ إِلَيْه ذلك، إلاّ أَنّ أَحَدَ المُفَسِّرِيْنَ ذَكَرَ أَنَّهُ قِيْلَ: إنّها مَوْصُولَةٌ،[١١٥] ونُسِبَ هذا الرَّأيُ إِلَى الأَخْفَش.[١١٦]

---

[١٠٨] انظر:
- البغوي، **تفسير البغوي**، مرجع سابق، ١٤١/١.
- الرّازي، **التّفسير الكبير**، مرجع سابق، ٢٥/٥.
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد. **زاد المسير في علم التفسير**، ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ١٧٧/١.
- الثعلبي النيسابوري، أبا إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم. **تفسير الثعلبي**، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ٤٨/٢.
- الهائم المصري، **التبيان في تفسير غريب القرآن**، مرجع سابق، ١١٨/١

[١٠٩] انظر: العمادي، **تفسير أبي السعود**، مرجع سابق، ١٩٢/١.

[١١٠] انظر: الزّمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ٢٤٢/١.

[١١١] انظر: ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ٢٤٢/١.

[١١٢] انظر: العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١٤٢/١.

[١١٣] انظر:
- ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ٢٤٢/١.
- الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف. **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣١/١.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٢٣٦/٢.
- الثعلبي النيسابوري، **تفسير الثعلبي**، مرجع سابق، ٤٨/٢.
- الهائم المصري، **التبيان في تفسير غريب القرآن**، مرجع سابق، ١١٩/١.

[١١٤] أبوعبيدة، معمّر بن المثنّى. **مجاز القرآن**، تحقيق: محمّد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.، ٦٤/١.

[١١٥] انظر: العمادي، **تفسير أبي السعود**، مرجع سابق، ١٩٢/١.

[١١٦] انظر: السّمين الحلبي، **الدرّ المصون**، مرجع سابق، ٢٤٣/٢.

وقِيْلَ: هي نَافِيَةٌ،[١١٧] ويُمْكِنُ أَنْ يُفْهَمَ هذا مِمّا نُقِلَ عَن الحَسَنِ البَصْرِيِّ، قَالَ ابْنُ جَرِيْرِ الطَّبَرِيُّ: "حَدَّثَنِي المُثَنّى، قَالَ: حَدَّثَنا عَمْرو بنُ عَوْنٍ، قَالَ: حَدَّثَنا هُشَيْمٌ، عَن بِشْرٍ، عَن الحَسَنِ في قَوْلِهِ: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ قَالَ: واللهِ مَا لَهُم عَلَيْها مِنْ صَبْرٍ، ولكِن مَا أَجْرَأَهُم عَلَى النَّارِ،"[١١٨] فيُمْكِنُ أَنْ يُفْهَمَ مِن هذا القَوْلِ أَمْرَانِ: يُفْهَمُ النَّفْيُ مِن الجُزْءِ الأَوّلِ مِن كَلامِهِ، ويُفْهَمُ التَّعَجُّبُ وتَفْسِيْرُ الصَّبْرِ مِن الجُزْءِ الثّاني.

وقيل: هي مَوْصُوفَةٌ بمَا بَعْدَها والخَبَرُ مَحْذُوفٌ، قَالَ أَبُو السُّعُودِ: "أَيْ: الّذي أَصْبَرَهُم عَلَى النَّار أو شَيءٌ أَصْبَرَهُم عَلَى النّارِ أَمْرٌ عَجِيْبٌ فَظِيْعٌ."[١١٩]

هذه هي الآرَاءُ النَّحْوِيَّةُ في هذه المَسْأَلَةِ، وأَقْوَالُ المُفَسِّرِيْنَ فِيْها، ولا يُعَوّلُ فيها إلاّ عَلَى الرَّأْيَيْنِ الأَوْلِ والثّاني، ويَظْهَرُ فِيْهِما مَدَى العَلاقَةِ بَيْنَ تَوْجِيْهَاتِ النُّحَاةِ وأَقْوالِ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ، فَهِيَ تَرْجَمَةٌ لأَقْوَالِهِم، إضَافَةً إلى أَنَّ أَهْلَ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ كَانُوا مُعَاصِرِيْنَ لِوضْعِ اللَّبِنَاتِ الأُولَى للنَّحْوِ، فَلَيْسَ عَجِيْبًا أَنْ تَكُونَ لَهُم مُشَارَكَةٌ في وَضْعِ هذه اللَّبِنَاتِ.

٦. البَدَل والعَطْف:

قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.﴾ (البقرة: ٢١٧)

يُمْكِنُ النَّظَرُ في أَثَرِ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ في التَّوْجِيْهِ النَّحْوِيِّ إلى أَكْثَرِ مِنْ مَوْضِعٍ في هذه الآيَةِ الكَرِيْمَةِ، وسَأَتَنَاوَلُ مِنْها مَوْضِعَيْنِ، هُما:

---

[١١٧] انظر: العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١/١٤٢.

[١١٨] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٢/٩١.

[١١٩] العمادي، **تفسير أبي السعود**، مرجع سابق، ١/١٩٢.

الأَوّلُ: تَوْجِيْهُ قَوْلِه: "قِتَالٍ فِيْهِ."

رَوَى لَنا الطَّبَرِيُّ فِي جَامِعِهِ تَفْسِيْرًا لِقَوْلِهِ: ﴿قِتَالٍ فِيهِ﴾ قَالَ: "وقَدْ حَـدَّثْتُ عَـنْ عَمّارِ بن الحَسَنِ، قَالَ: ثَنَا ابنُ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنِ الرّبِيْعِ قَوْلُهُ: ﴿يَسْـأَلونَكَ عَـنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ قَالَ: يَقُولُ: يَسْأَلُونَكَ عَنْ قِتَالٍ فِيْهِ،"[١٢٠] وجَاءَ ذلِكَ فِي قِرَاءَةِ ابنِ مَسْعُودٍ، قَالَ فِي الدّرّ المَنْثُور: "وأَخْرَجَ ابنُ أَبِي دَاوُدَ فِي المَصَاحِفِ عَنِ الأَعْمَـشِ، قَالَ: فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ الله: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشّهْرِ الْحَرَامِ عن قِتَالٍ فِيهِ."[١٢١]

ورَوَى ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ ذلِكَ عن عُرْوَةَ بن الزُّبَيْر، قَالَ: "حَدَّثَنا مُحَمّدُ بنُ العَبّـاسِ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ، ثَنَا مُحَمَّدُ بنُ عَمْرو زُنَيْج، ثَنَا سَلَمَةُ، قَالَ مُحَمّدُ بنُ إسْحاقَ فِيْمـا حَدَّثَنِي يَزِيْدُ بنُ رُومَانَ، والزُّهْرِيُّ عَنْ عُرْوَةَ بنِ الزُّبَيْر، قَالَ: أَنْزَلَ اللهُ عَلَـى رَسُـولِهِ: ﴿يَسْأَلونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ أَيْ: عَنْ قِتَالٍ فِيْهِ، وَرُوِيَ عَنْ عِكْرِمَةَ والرَّبِيْعِ بنِ أَنَسٍ نَحْوُ ذلكَ."[١٢٢]

يُلاحَظُ فِي هذه الرِّوَايَةِ، وقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنّ المَقْصُودَ مِن السُّؤَالِ هو القِتَـالُ لا الشَّهْرُ، ولَمْ يَخْتَلِف النُّحَاةُ عن المفسِّرِيْنَ فِي هذه الرُّؤيَةِ، قَالَ ابْنُ شُـقَيْرٍ فِي تَوْجِيْهِـهِ للآيَةِ: "كَأَنَّهُ قَالَ: يَسْأَلُونَكَ عَن الشَّهْرِ الحَرَامِ عَنْ قِتَالٍ فِيْهِ،"[١٢٣] فالتَّأويْلُ النَّحْوِيُّ لِهذه الآيَةِ عِنْدَ ابْنِ شُقَيْرٍ لا يَخْتَلِفُ عَن تَأْوِيْلِ الرَّبِيْعِ، وقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ، والمَعْنى عِنْدَ النُّحَاةِ

---

[١٢٠] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٣٤٦/٢. وانظر كذلك:
- السّيوطي، **الدر المنثور**، مرجع سابق، ٦٠٤/١.

[١٢١] السّيوطي، **الدر المنثور**، مرجع سابق، ٦٠٤/١، وهي قراءة الرّبيع بن أنس في الطّبري، **جامع التّأويل**، مرجع سابق، ٣٤٦/٢. وانظر القراءة في:
- أبي حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٥٤/٢.
- الرّازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ٢٧/٦.
- النّسفي، **مدارك التنزيل**، مرجع سابق، ١٠٣/١.

[١٢٢] ابن أبي حاتم، **تفسير القرآن**، مرجع سابق، ٣٨٥/٢.

[١٢٣] ابن شقير، **الجمل في النحو**، مرجع سابق، ٢٠٧.

هو المَعْنى الّذي قَصَدُوهُ مِن أَنَّ السُّؤالَ عَن القِتَال، قَالَ المُبَرّدُ: "لأَنَّ المَسْأَلَةَ وَقَعَت عَن القِتَالِ،"[١٢٤] وقالَ ابنُ السَّرَاجِ: "لأَنَّ المَسْأَلَةَ في المَعْنَى عَن القِتَالِ في الشَّهْرِ الحَرَامِ."[١٢٥]

وللنُّحَاةِ في إِعْرَابِهِ رَأْيَانِ:

أَوَّلُها: الجَرُّ عَلَى البَدَلِيَّةِ،[١٢٦] وقِيْلَ: هو مَخْفُوضٌ عَلَى تَكْرِيْرِ العَامِلِ، وهو (عَنْ)، وهذا رَأْيُ الكُوفِيِّيْنَ، ولَيْسَ هذان رَأْيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، إنّما هُما رَأْيٌ وَاحِدٌ، وذلك لأَنَّ البَدَلَ عِنْدَهُم عَلَى نِيَّةِ تَكْرِيْرِ العَامِلِ، قَالَ أَبُو حَيّانَ: "لا فَرْقَ بَيْنَ هذه الأَقْوَالِ، هِيَ كُلُّها تَرْجِعُ لِمَعْنًى وَاحِدٍ."[١٢٧]

وهذا الرّأيُ هو مَا ذَكَرَهُ أَهْلُ التّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ عَنْهُ، فالتَّقْدِيْرُ عِنْدَ الكُوفِيّيْنَ: يَسْأَلُونَكَ عن الشَّهْرِ الحَرَامِ عَن قِتَالٍ، وهذا مَا جَاءَ في تَفْسِيْرِهِم وقِرَاءَتِهم، وقَدْ جَاءَ عَنْ علماء البَصْرَةِ أَنَّ المَقْصُودَ بالسُّؤَالِ هو القِتَالُ،[١٢٨] فيَكُونُ الرَّأْيَانِ مُتَّفِقَيْنِ في المَعْنى.

وثَانِيْها الجَرُّ عَلَى الجِوَارِ، وهو رَأيُ أَبِي عُبَيْدَةَ مُعَمّر بن المُثَنّى، قَالَ: "مَجْرُورٌ بالجِوَارِ لِمَا كَانَ بَعْدَهُ،"[١٢٩] قَالَ النّحّاس: "لا يَجُوزُ أَنْ يُعْرَبَ شَيءٌ عَلَى الجِوَارِ في كِتَابِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، ولا في شَيءٍ مِن الكَلامِ، وإِنّما الجِوَارُ غَلَطٌ، وإِنّما وَقَعَ في شَيءٍ شَاذٍّ، وهو قَوْلُهُم: "هذا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ."[١٣٠]

---

[١٢٤] المبرد، **المقتضب**، مرجع سابق، ٢٧/١.

[١٢٥] ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل. **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ٤٧/٢.

[١٢٦] انظر هذا الرَّأي في:
- أبي حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٥٤/٢.
- الرّازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ٢٧/٦.
- النّحاس، **إعراب القرآن**، مرجع سابق، ٣٠٧/١.
- العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١٧٤/١.
- السّمين الحلبي، **الدّرّ المصون**، مرجع سابق، ٣٨٩/٢.

[١٢٧] أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٥٤/٢.

[١٢٨] انظر: المبرد، **المقتضب**، مرجع سابق، ٢٧/١. وكذلك:
- ابن السرّاج، **الأصول في النحو**، مرجع سابق، ٤٧/٢.

[١٢٩] أبوعبيدة، **مجاز القرآن**، مرجع سابق، ٧٢/١.

[١٣٠] النّحّاس، **إعراب القرآن**، مرجع سابق، ٣٠٧/١.

الثّاني: تَوْجِيْهُ قَوْلِه: ﴿وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.﴾

رَوَى الطَّبَرِيُّ لأَهْلِ التَّأْوِيْلِ فِي تَفْسِيْرِ هذا الموضع قولين هما:

الأوّلُ: قَالَ الطَّبَرِيُّ: "حَدَّثَنا القَاسِمُ، قَالَ: حَدَّثَنا الحُسَيْنُ، قَالَ: ثَنَا حَجَّاجٌ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: قَالَ مُجَاهِدٌ: ﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ قَالَ: يُقولُ: صَدٌّ عَن المَسْجِدِ الحَرَامِ وإخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ، فَكُلُّ هَذا أَكْبَرُ مِنْ قَتْلِ ابْنِ الحَضْرَمِيِّ، والفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِن القَتْلِ كُفْرٌ باللهِ وعِبَادَةُ الأَوْثَانِ أَكْبَرُ مِن هذا كُلِّهِ،"[١٣١] وهذا تَوْجِيْهُ ابْنِ عَبّاسٍ أَيْضًا؛ إذ قَالَ فِي تَوْجِيْهِ النَّصِّ: "وصَدُّ النَّاسِ عن المَسْجِدِ الحَرَامِ."[١٣٢]

الثّاني: قَالَ: "حَدَّثْتُ عَن الحُسَيْنِ بن الفَرَجِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مُعَاذٍ الفَضْلَ بنَ خَالِدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنا عُبَيْدُ بنُ سُلَيْمانَ البَاهِلِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ الضَّحَّاكَ بنَ مُزَاحِمٍ يَقُولُ فِي قَوْلِهِ: ﴿يَسْأَلونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتَلُوا ابْنَ الحَضْرَمِيِّ فِي الشَّهْرِ الحَرَامِ، فَعَيَّرَ المُشْرِكُونَ المُسْلِمِيْنَ بذلِكَ، فَقَالَ اللهُ: قِتَالٌ فِي الشَّهْرِ الحَرَامِ كَبِيْرٌ، وأَكْبَرُ مِنْ ذلك صَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللهِ وكُفْرٌ بِهِ، وإخْرَاجُ أَهْلِ المَسْجِدِ الحَرَامِ مِن المَسْجِدِ الحَرَامِ."[١٣٣]

يُفْهَمُ مِنْ النّصِّ الأوّل أَنَّ (المَسْجِدَ) مُتَعَلِّقٌ بـ(صَدٌّ)، فالصَّدُّ في الآيَةِ وقَعَ عَنْ سَبِيْلِ اللهِ وعَنْ المَسْجِدِ الحَرَامِ، فالمَسْجِدُ الحَرَامُ في هذا التَّأويْلِ مَعْطُوفٌ عَلَى (سَبِيْلِ اللهِ)، وهذا رَأْيُ الأَخْفَشِ، قَالَ في مَعَانِيْهِ: "وصَدٌّ عَن المَسْجِدِ الحَرَامِ"، وأَخَذَ بهذا الرّأْيِ النَّحَاسُ،[١٣٤] والزَّمَخْشَرِيُّ،[١٣٥] وابْنُ عَطِيَّةَ،[١٣٦] وأَرَى أَنَّ تَأْوِيْلَ الأَخْفَشِ لا

[١٣١] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٣٥١/٢.

[١٣٢] الفيروز أبادي، **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، مرجع سابق، ٣٠/١.

[١٣٣] الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٣٥١/٢-٣٥٢.

[١٣٤] انظر: النّحاس، أبا جعفر أحمد بن محمّد بن إسماعيل. **معاني القرآن الكريم**، تحقيق: محمد علي الصابوني، ط١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ، ١٦٩/١.

[١٣٥] انظر: الزّمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ٢٨٦/١.

[١٣٦] انظر: ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ٢٩٠/١.

يَختَلِفُ عَن تَأْوِيْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ ومُجَاهِدٍ، ولا يَختَلِفُ أَيْضًا عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ،﴾ (الفتح: ٢٥) وهذه آيَةٌ تُؤكِّدُ تَوْجِيْهَ الأَخْفَشِ لِقَوْلِهِ: (المَسْجِدِ الحَرَامِ)، وهم قد اسْتَدَلُّوا بِهذه الآيَةِ في تَوْجِيهِ هذا الرَّأيِ،[١٣٧] وهذا يَدُلُّ عَلى تَأَثُّرِهِم بالتّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ.

ورَدَّ العُكْبُرِيُّ،[١٣٨] وأبُو حيّانَ،[١٣٩] والسّمِيْنُ الحَلَبِيُّ[١٤٠] هذا التَّوْجِيْهَ مُعْتَمِدِيْنَ عَلَى قَوَاعِدَ نَحْوَيَّةٍ، ولَمْ يَعْتَمِدُا فيها عَلَى المَعْنى، قَالَ في التّبْيَانِ: "وهذا لا يَجُوزُ؛ لأَنَّه مَعْمُولُ المَصْدَرِ، والعَطْفُ بقَوْلِهِ: (وكُفْرٌ به) يَفْرُقُ بَيْنَ الصِّلَةِ والمَوْصُول،"[١٤١] فالمَانِعُ عِنْدَهُم قَاعِدَةٌ تَقُولُ: لا يَجُوزُ الفَصْلُ بَيْنَ الصِّلَةِ والمَوْصُولِ، فَجَعَلُوا العَلاقَةَ بَيْنَ المَصْدَرِ ومَعْمُولِهِ كَالعَلاقَةِ بَيْنِ (الّذي) ومَوْصُولِه.

أمّا القولُ الثّاني فأَرَى أنّه تَفْسِيْرٌ للتَّأْوِيْلِ السّابِقِ، إذْ كَانَ كُفّارُ قُرَيْشٍ يُخْرِجُونَ أَهْلَ المَسْجدِ الحَرَامِ مِن المُسْلِمِيْنَ، وهذا هو الصَدُّ عَن المَسْجدِ الحَرَام، وهذا التَّأويْلُ يَتَّفِقُ مَع قَوْلِ الزّجّاجِ في تَفْسِيْرِهِ؛ إذْ يَقُولُ: "والمَعْنى: وصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ الله وكُفْرٌ به وإِخْرَاجُ أَهْلِ المَسْجِدِ الحَرامِ منه،"[١٤٢] فَإِخْرَاجُ المُسْلِمِيْنَ من المَسْجِدِ صَدٌّ عن المَسْجِدِ، وعَنْ سَبِيْلِ الله.

ورَوَى الطَّبَرِيُّ وغَيْرُه[١٤٣] في مُنَاسَبَة الآيَةِ رِوَايَةً أُخْرى عَن ابْنِ عَبّاسٍ تُؤكّدُ هذا المَعْنى، فالمُشْرِكُونَ قَامُوا بِصَدِّ رَسُولِ الله ورَدِّهِ عَن المَسْجِدِ الحَرَامِ في الشَّهْرِ الحَرَامِ

[١٣٧] انظر: أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٥٦/٢، وكذلك في:
- السّمين الحلبي، **الدّر المصون**، مرجع سابق، ٣٩٧/٢.
- العكبري، **التّبيان**، مرجع سابق، ١٧٥/١.

[١٣٨] انظر: العكبري، **التّبيان**، مرجع سابق، ١٧٥/١.

[١٣٩] انظر: أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٥٥/٢.

[١٤٠] انظر: السّمين الحلبي، **الدّرّ المصون**، مرجع سابق، ٣٩٣/٢.

[١٤١] العكبري، **التّبيان**، مرجع سابق، ١٧٥/١.

[١٤٢] الزّجّاج، **مَعاني القُرآن وإعْرابه**، مرجع سابق، ٢٩٠/١.

[١٤٣] انظر:
- ابن أبي حاتم، **تفسير القرآن**، مرجع سابق، ٣٨٥/٢.

أَوّلاً، ثُمَّ فَتَحَ اللهُ عَلى نَبِيِّه فِي العَامِ الّذي يَلِيْهِ فِي الشَّهْرِ الحَرَامِ، فَعَيَّرَ المُشْرِكُونَ المُسْلِمِيْنَ بِقِتَالِهِم فِي الشَّهْرِ الحَرَامِ، فَنزَلَت الآيَةُ، قَالَ الطَّبَرِيُّ: "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بنُ سَعْدٍ، قَالَ: ثَنَا أَبِي، قَالَ: ثَنَا عَمِّي، قَالَ: ثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيْهِ عَن ابْنِ عَبّاسٍ، قَوْلُهُ: ﴿يَسْأَلونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ وذلكَ أَنّ المُشْرِكِيْنَ صَدُّوا رَسُولَ الله، وَرَدُّوهُ عَنْ المَسْجِدِ الحَرَامِ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ، فَفَتَحَ اللهُ عَلَى نَبِيِّهِ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ مِن العَامِ المُقْبِلِ، فَعَابَ المُشْرِكُونَ عَلَى رَسُولِ الله القِتَالَ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ فَقَالَ اللهُ جَلَّ وعَزَّ: وَصَدّ عَن سَبِيلِ الله وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ الله مِن القَتْلِ فيهِ."[١٤٤]

وفي تَوْجِيْهِ هذا المَوْضِعِ آراءٌ نَحْوِيَّةٌ أُخْرَى لَمْ أَجدْ لَها دَلِيْلاً مِن الرِّوَايَاتِ عِنْدَ أَهْلِ التّفْسِيْرِ، ولَمْ يَقْبَلْها المَعْنى الّذي تُشِيْرُ إِلَيْهِ الآيَاتِ، وأَرَى أَنَّ المَعَانِي الّتِي تَقْبَلُها الآيِ قَدْ جَاءَتْ فِي تَوْجِيْهاتِ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ، ثُمّ اطّلَعَ عَلَيْها عُلَماءُ النَّحْوِ، واسْتَفَادُوا مِنْها فِي تَوْجِيْهِ الآيَاتِ تَوْجِيْهًا نَحْوِيًّا، ثُمَّ إِنَّ بَعْضَ النُّحَاةِ رَأَى أَنْ يَسِيْرَ مَعْتَمِدًا عَلَى القَاعِدَةِ النَّحْوِيَّةِ بَعِيْدًا عَنْ تَوْجِيْهَاتِ أَهْلِ التّفْسِيْرِ، فَرَفَضَهُ المَعْنى، والمَقْصُودُ هنا أَنَّ أَيَّ تَوْجِيْهٍ نَحْوِيٍّ اعْتَمَدَ فِيْهِ عَلَى القَاعِدَة النَّحْوِيَّةِ دُونَ المَعْنى تَوْجِيْهٌ مَرْفُوضٌ.

مِنْ هذه الآرَاءِ رَأْيٌ للعُكْبُرِيِّ حَاوَلَ فِيْهِ أَنْ يَهْرُبَ مِنْ المَحْظُورِ، وهو الفَصْلُ بَيْنَ الصّلَةِ والمَوْصُولِ المَوْجُودُ فِي الرَّأْيِ السّابِقِ، فَرَأَى تَقْدِيرَ فِعْلٍ يَدُلُّ عَلَيه: (وصَدٌّ) المَصدَرُ، تَقْدِيْرُهُ: ويَصُدّونَ عن المَسْجِدِ،[١٤٥] فهذا هُرُوبٌ مِن المَحْظورِ المَوْجُودِ فِي الرّأْيِ السّابِقِ، إذ المَعْنى هو هو، فهاهنا يَلْجَأُ إلى التّقدير حتّى يَبْتَعِدَ عن مَحْظورِ القَواعِدِ النّحْوِيّةِ، قالَ السّمينُ الحَلبي في رَدّه "وهذا غيرُ جَيّدٍ؛ لأَنّه يَلْزَمُ منه حَذْفُ حَرْفِ الجَرِّ وإبقاءُ عَمَلِه، ولا يجوزُ ذلك."[١٤٦]

- السّيوطي، **الدر المنثور**، مرجع سابق، ١/٦٠٠.

[١٤٤] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٢/٣٥٠-٣٥١.

[١٤٥] انظر:

- العكبري، **التبيان**، مرجع سابق، ١/ ١٧٥.

[١٤٦] السمين الحلبي، **الدّر المصون**، مرجع سابق، ٢/٣٩٧.

ومِنْها رَأْيٌ للفَرّاءِ، قَالَ فِي مَعَانِيْهِ:[١٤٧] "والَمسْجدُ الحَرَامُ مَخْفُوضٌ بقَولِهِ: يَسْأَلونَكَ عَن القِتَالِ وعن المَسْجدِ،" وقَدْ رُدَّ هذا الرّأيُ من جهَةِ المَعْنى،[١٤٨] فالَمعنى هنا يُشـيرُ إلى أنّهم سَأَلوا عن القِتالِ في الشّهر الحَرامِ وعن المَسْجدِ الحَرامِ، وهذا تَفسيْرٌ غَيْرُ صَحِيْحٍ، قَالَ أَبُو حَيَّانَ: "وضُعِّفَ هذا بِأَنَّ القَوْمَ لَمْ يَسْأَلُوا عَن الشَّهْرِ الحَرَامِ، إذْ لَمْ يَشُـكّوا في تَعْظِيمِهِ، وإِنَّمَا سَأَلُوا عَن القِتَالِ فِي الشَّهْرِ الحَرَامِ؛ لأَنَّه وَقَعَ مِنْهُم، ولَمْ يَشْعُرُوا بدُخُولِهِ، فَخَافُوا مِن الإِثْمِ، وكَانَ المُشْرِكُون عَيَّرُوهُم بذلِكَ."[١٤٩]

وهُنَاكَ رَأْيٌ رَابعٌ في هذه المَسْأَلَةِ بَعِيْدٌ عَن المَعْنى، وهو ما نُسِـبَ إلى الفَـرّاءِ[١٥٠] وليسَ له، وهو عَطْفُ المَسْجدِ عَلى الضَّمِيْرِ في: (وكُفْرٌ به)، والتَّقْدِيرُ: وكُفـرٌ بـالله وكُفْرٌ بالَمسْجدِ الحَرامِ، ولا أَدْري ماذا يَعْني الكُفْرُ بالمَسْجدِ الحَرامِ؟ فكُفّارُ قُريش كانوا يُعَظّمون المسجدَ الحَرامَ قبل وُجُودِ المُسْلِمِيْنَ، إلاّ أَنْ يُرادَ الحَجُّ المَفْرُوضُ عَلَى المُسْلِمِيْن إلى البَيْتِ الحَرَامِ، وهذا خِلافُ الظّاهِرِ،[١٥١] وهو اخْتِيارُ أَبِي حَيّانَ.[١٥٢]

٧. دَلالَةُ (أَنّى):

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿نسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَـدِّمُوا لأَنْفُسِـكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ.﴾ (البقرة:٢٢٣)

---

[١٤٧] الفراء، **مَعاني القرآن**، مرجع سابق، ١٤١/١.
[١٤٨] انظر الردّ في:
- مكي بن أبي طالب، **مشكل إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١٢٨.
- أبي حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المُحيط**، مرجع سابق، ١٥٥/٢.
- العكبري، **التبيان**، مرجع سابق، ١٧٥/١.
- السّمين الحلبي، **الدر المَصون**، مرجع سابق، ٣٩٦/٢
[١٤٩] أبو حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٥٥/٢.
[١٥٠] انظر: الباقولي الأصفهاني، **كشف المشكلات**، مرجع سابق، ١٥٩/١.
[١٥١] انظر: النجار، **البعد الدّلالي في الخلافات النّحويّة**، مرجع سابق، ٤٣.
[١٥٢] انظر: أبا حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٥٦/٢.

للنّحاةِ والمُفَسّرِيْنَ في مَعْنى (أَنّى شِئْتُم) في الآيَةِ الكَرِيْمَةِ عِدّةُ آراء، وتُعَدُّ هذه الآرَاءُ مِثالاً وَاضِحًا لأَثَر أَهْلِ التَّأْوِيْلِ في التَّوْجِيْهِ النَّحْوِيِّ، فالآرَاءُ النَّحْوِيّةُ كَثِيْرَةٌ، وكُلُّ رَأْيٍ من هذه الآرَاءِ يُقَابِلُهُ رَأْيٌ عِنْدَ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ، وهذا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّوْجِيْهَ النَّحْوِيَّ قد اعْتَمَدَ عَلى تَوْجِيْهِ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ.

نَقَلَ الطَّبَرِيُّ تَوْجِيْهاتٍ عِدَّةً لأهْلِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ في مَعْنى ﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ هي:

الأَوّلُ: أَنْ تَكُونَ (أَنّى) بمَعْنى (كَيْفَ)، ونَقَلَ في ذلِكَ عَشْرَةَ نُصُوصٍ تَدُلُّ عَلَى هذا المَعْنى،[153] وهذه النُّصُوصُ مَرْوِيّةٌ عن ابنِ عَبّاسٍ، وعِكرِمَةَ، ومُجَاهِدٍ، وأُبَيِّ بنِ كَعْبٍ، ومُرّةَ الهَمَدَانِيِّ، وقَتَادَةَ، والسّدِيِّ، وعَبْدِالله بن عَلِيٍّ.

ومنْ ذلِكَ قَوْلُ الطَّبَرِيِّ: "حَدَّثَنَا أَبُوكُرَيْب، قَالَ: حَدَّثَنا ابْنُ عَطِيَّةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُرَيْكٌ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ سَعِيْدِ بنِ جُبَيْرٍ، عَن ابْنِ عَبّاسٍ: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ قَالَ: يَأْتِيْها كَيْفَ شَاءَ مَا لَمْ يَكُنْ يَأْتِيْها فِي دُبُرِها أو فِي الحَيْضِ."[154]

وهذا رَأْيُ كَثِيْرٍ مِن النُّحَاةِ،[155] فهو رَأْيُ الفَرّاءِ،[156] وابنِ قُتَيْبَةَ،[157] والبَاقُولِي،[158] والشَّرِيْفِ الكُوفِيِّ،[159] والزّجّاجِ، قَال: "أَيْ: كَيْفَ شِئتُم، أَي: ائتُوا مَوضِعَ حَرْثِكُم كَيْفَ شئتُم،"[160] وأَرى أَنَّ هذا هو مَا ذَكَرَه ابْنَ عَبّاسٍ عَيْنُه، لا فَرْقَ بَيْنَهُما.

[153] انظر النّصوص جميعها في: الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٢/٣٩٢-٣٩٣.
[154] المرجع السابق،٢/٣٩٢.
[155] انظر هذا الرّأي في:
- الفرّاء، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ١/١٤٤.
- الزّجّاج، **معاني القرآن وإعرابه**، مرجع سابق، ١/٢٩٨.
- الغرناطي الكلبي، محمد بن أحمد بن محمد. **التسهيل لعلوم التنزيل**، ط٤، لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ١/٨٠.
- البغوي، **تفسير البغوي**، مرجع سابق، ١/١٩٩.
- الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٢/٣٩٢.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٣/٩٣.
- الواحدي، علي بن أحمد. **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط١، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ١٤١٥هـ، ١/١٦٨.
- العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١/١٧٨.

ومِمّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَوْجيْهَ النَّحْوِيَّ قد اعْتَمَدَ عَلى تَفْسِيْرِ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ أَنَّ الفَرّاءَ قَدْ نَقَلَ كَلامًا لابْنِ عَبّاسٍ في هذه الآيَةِ مُسْتَدِلاً به، وأَخَذَ بهِ في تفسيْرِهِ، قَالَ: "أَيْ: كَيْفَ شِئْتُم، حَدَّثَنا مُحَمّدُ بنُ الجَهْمِ، قَالَ: حَدَّثَنا الفَرّاءُ، قَالَ: حَدَّثَني شَيْخٌ عَنْ مَيْمُونِ بنِ مَهْرَانَ، قَالَ: قُلْتُ لابْنِ عَبّاسٍ: إنَّ اليَهُودَ تَزْعُمُ أنّ الرَّجُلَ إذا أَتى امْرَأَتَهُ مِنْ وَرَائِها في قُبُلِها خَرَجَ الوَلَدُ أَحْولَ، قَالَ: فَقَالَ ابْنُ عَبّاسٍ: كذَبَتْ يَهُودُ، ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ يَقُولُ: ايْتِ الفَرْجَ مِن حَيْثُ شِئْتَ،"[١٦١] وقَدْ فَهِمَ الفَرّاءُ مِن قَوْلِ ابْنِ عَبّاسٍ مَعْنى (كَيْفَ)، وقَوْلُه يُشِيْرُ إلى مَعْنى آخَرَ، وهو (مِن حَيْثُ)، أو (أَيّ وَجْهٍ).

الثّاني: أَنْ تَكُونَ بمَعْنى (مِن حَيْثُ شِئْتُم)، أَوْ (مِنْ أَيّ وَجْهٍ)، وقَدْ نَقَلَ الطَّبَرِيُّ في هذا المَعْنى خَمْسَةَ نُصُوصٍ،[١٦٢] مِنْها قَوْلُهُ: "حَدَّثَنَا سَهْلُ بنُ مُوسَى الرَّازِيّ، قَالَ: حَدّثَنا ابنُ أَبي فُدَيْكٍ، عَنْ إبْرَاهِيْمَ بنِ إسْمَاعِيْلَ بنِ أَبي حَبِيْبَةَ الأَشْهَلِ، عَنْ دَاوُودَ بنِ

- الزّمخشري، محمود بن عمر، **المفصل في صنعة الإعراب**، تحقيق: علي بوملحم، ط١، بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٩٣م، ٢١٧/١.
- الرضي الاستراباذي، محمّد بن الحسن. **شرح الرضي على الكافية**، تحقيق: يوسف حسن عمر، ٢٠٣/٣.
- ابن الأثير الجزري، **البديع في علم العربيّة**، مرجع سابق، ٢٢٣/٢.
- الخوارزمي، القاسم بن الحسين. **ترشيح العلل في شرح الجمل**، تحقيق: عادل محسن العميري، مطبوعات جامعة أم القرى، ط١، ١٤١٩ هـ، ص٢٥٤.
- الثّمانيني عمر بن ثابت. **الفوائد والقواعد**، تحقيق: عبد الوهّاب محمود الكحلة، ط١، مؤسسة الرسالة ٢٠٠٢م، ص٨١٧.

[١٥٦] انظر: الفرّاء، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ١٤٤/١.

[١٥٧] ابن قتيبة الدّينوري، عبدالله بن مسلم. **تأويل مشكل القرآن**، علّق عليه: إبراهيم شمس الدّين، ط١، بيروت: منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص٢٨٠.

[١٥٨] انظر: الباقولي الأصفهاني، **شرح اللّمع**، مرجع سابق، ٦٦٢/٢.

[١٥٩] انظر: الكوفي، الشّريف عمر بن إبراهيم. **البيان في شرح اللّمع**، تحقيق: علاء الدّين حمويّة، عمان: دار عَمّار، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص٦٧٧.

[١٦٠] الزّجّاج، **معاني القرآن وإعرابه**، مرجع سابق، ٢٩٨/١.

[١٦١] الفرّاء، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ١٤٤/١.

[١٦٢] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٣٩٣/٢.

الحُصَيْنِ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَن ابنِ عَبّاسٍ: أَنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتَى المَرْأَةُ فِي دُبُرِهَا، ويَقُولُ: إِنَّما الحَرْثُ مِن القُبُلِ الّذي يَكُونُ مِنْه النَّسْلُ والحَيْضُ، ويَنْهَى عَن إِتْيَانِ المَرْأَةِ فِي دُبُرِها، ويَقُولُ: إِنَّما نَزَلَتْ هذه الآيَةُ: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ يَقُولُ: مِنْ أَيِّ وَجْهٍ شِئْتُم."[١٦٣]

ومِنْ ذلِكَ قَوْلُه: "حَدَّثَنا عُبَيْدُاللهِ بن سَعْدٍ، قَالَ: ثَنَا عَمّي، قَالَ: ثَنَا أَبي، عَنْ يَزِيدَ، عَنْ الحَرْثِ بنِ كَعْبٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بنِ كَعْبٍ، قَالَ: إِنَّ ابْنَ عَبّاسٍ كَانَ يَقُولُ: اسْقِ نَبَاتَك مِنْ حَيْثُ نَبَاتُه"[١٦٤] ومِن ذلك النّصّ الّذي رَواهُ الفَرّاءُ بمَعْنى (مِن حَيْثُ).

وهذا رَأيُ الزّمَخْشَرِيِّ، قَالَ: "مِنْ أَيِّ جهَةٍ شِئْتُمْ"، ثمّ قالَ: "لا تُحْظَرُ عَلَيْكُمْ جِهَةٌ دُونَ جهَةٍ، والمَعْنى: جَامِعُوهُنَّ مِنْ أَيِّ شِقٍّ أَرَدْتُمْ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ المَأْتَى وَاحِدًا، وهو مَوْضِعُ الحَرْثِ،"[١٦٥] وقَدْ عَبّرَ بَعْضُ النُّحَاةِ عَنْ هذا المَعْنى بقَوْلِهِ: (مِن أَيْنَ شِئْتُم)،[١٦٦] قَالَ النَّحّاس: "ومَعْناهُ مِنْ أَيْنَ شِئْتُم، أَي: مِن أَيِّ الجِهَاتِ شِئْتُم."[١٦٧]

الثّالِثُ: أَنْ تَكُونَ بمَعْنى (مَتَى شِئْتُم)، ونَقَلَ الطَّبَرِيُّ نَصَّيْن في هذا المَعْنى، الأَوّلُ مَرْوِيٌّ عَن الضَّحّاكِ، قَالَ الطَّبَرِيُّ: "حَدَّثْتُ عَنْ حُسَيْنِ بنِ الفَرَجِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا

---

[١٦٣] المرجع السابق، ٢/٣٩٣.
[١٦٤] المرجع السابق، ٢/٣٩٣.
[١٦٥] انظر: الزّمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ١/٢٩٤.
[١٦٦] انظر هذا الرّأي في:
- الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ١/١٦٨.
- النّحاس، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ١/١٨٦.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ، ١/١٩٤.
- العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١/١٧٨.
- الرّضي الاستراباذي، **شرح الرّضي**، مرجع سابق، ٣/٢٠٣.
[١٦٧] انظر: النّحّاس، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ١/١٨٦.

مُعَاذٍ الفَضْلَ بنَ خَالِدٍ، قَالَ: أَخبَرَنا عُبَيْدُ بنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ الضَّحَّاكَ يَقُولُ فِي قَوْلِهِ: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ يَقُولُ: مَتَى شِئْتُم."[١٦٨]

والثّاني عَنْ سَعِيْدِ بنِ جُبَيْرٍ، قَالَ: "بَيْنا أَنَا ومُجَاهِدٌ جَالِسَانِ عِنْدَ ابْنِ عَبّاسٍ، أَتَـاهُ رجُلٌ، فَوَقَفَ عَلَى رَأْسِهِ، فَقَالَ: يَا أَبَا العَبّاسِ، أَو يَا أَبَا الفَضْلِ أَلا تَشْفِيْنِي عَـنْ آيَـةِ المَحِيْضِ؟ فَقَالَ: بَلَى فَقَرَأَ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ (البقرة: ٢٢٢) حَتّى بَلَغَ آخِرَ الآيَةِ، فَقَالَ ابْنُ عَبّاسٍ: مِنْ حَيْثُ جَاءَ الدَّمُ، مِنْ ثَمَّ أُمِرْتَ أَنْ تَأْتِيَ، فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: يَا أَبَا الفَضْلِ، كَيْفَ بالآيَةِ الّتِي تَتْبَعُها: ﴿نساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ؟﴾ فَقَالَ: إيْ وَيْحَكَ وفِي الدُّبُرِ مِنْ حَرْثٍ؟ لَوْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا لَكَانَ المَحِيْضُ مَنْسُوخًا إذا اشْتَغَلَ مِنْ ههنا جِئْتَ مِنْ ههنا، ولكنْ أَنّى شِئْتُم مِن اللَّيْلِ والنَّهَارِ."[١٦٩]

وقَدْ جَاءَ هذا الرَّأْيُ في كَثِيْرٍ مِن كُتُبِ التّفْسِيْرِ والنَّحْوِ،[١٧٠] قَالَ الرّازي: "المَعْنَى: أَيَّ وَقْتٍ شِئْتُمْ مِنْ أَوْقَاتِ الحِلِّ، يَعْنِي: إذا لَمْ تَكُنْ أَجْنَبِيّةً أَوْ مُحَرّمَـةً أَوْ صَـائِمَةً أَوْ حَائِضًا."[١٧١]

الرّابعُ: أَنْ تَكُونَ بِمَعْنى (أَيْنَ شِئْتُم)، أَوْ (حَيْثُ شِئْتُم)، وقَدْ نَقَلَ الطَّبَرِيُّ فِي هذا المَعْنى عِدّةَ رِوَايَاتٍ، جَمِيْعُها رِوَاياتٍ عَنْ نَافِعٍ عَن عِبْدِ الله بن عُمَرَ إلاّ رِوَايَةً عَنْ مَالِكٍ

---

[١٦٨] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٣٩٤/٢.

[١٦٩] المرجع السابق، ٣٩٤/٢.

[١٧٠] انظر هذا الرّأي في:
- الرّازي، **التّفسير الكبير**، مرجع سابق، ٦٣/٦.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٩٣/٣.
- الجوزي، **زاد المسير**، مرجع سابق، ٢٥٢/١.
- النّحّاس، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ١٨٦/١.
- أبا حيّان، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٨١/٢.
- العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، مرجع سابق، ١٧٨/١.
- الرّضي الاستراباذي، **شرح الرّضي**، مرجع سابق، ٢٠٣/٣.
- ابن الأثير الجزري، **البديع في علم العربيّة**، مرجع سابق، ٢٢٣/٢.
- الخوارزمي، **ترشيح العلل**، مرجع سابق، ٢٥٤.

[١٧١] انظر: الرّازي، **التّفسير الكبير**، مرجع سابق، ٦٣/٦.

بنِ أَنَسٍ عن ابنِ عُمَرَ، وأُخْرى عَنْ زَيْدِ بن أَسْلَمَ، والمَعْنى فِيْها جَوَازُ الإِتْيَانِ فِي الـدُّبُرِ، وقَدْ نُسِبَ جُوازُه إلى الإِمَامِ مَالِكٍ،[١٧٢] وحُكِيَ أَنَّ ذلكَ في كِتابٍ لَهُ يُسَمّى كِتابُ السِّرِّ، وأَصْحَابُهُ يُنْكِرُونَ الكِتَابَ،[١٧٣] وقَدْ تَبَرَّأَ مِنْ ذلكَ رَحِمَهُ اللهُ، فَقَالَ: إِنَّمَا الحَرْثُ في مَوْضِعِ الزَّرْعِ،[١٧٤] ونَقَلَ نافِعٌ ذلكَ عن ابنِ عُمَرَ،[١٧٥] قَالَ الرّازيُّ: "وَسَائِرُ النّاسِ كَذّبُوا نَافِعًا في هذه الرِّوَايَةِ،"[١٧٦] وقَدْ رُوِيَ عَنْهُ تَكْفِيْرُ مَنْ يَفْعَلُ ذلكَ،[١٧٧] وهو رَأْيُ السَّيِّدِ المُرْتَضى مِن الشِّيْعَةِ،[١٧٨] وعِنَده أُمُورٌ يَحْتَجُّ بها،[١٧٩] ونُسِبَ هذا أَيْضًا إلى سَعِيْدِ بنِ المُسَيِّبِ، ونَافِعٍ، ومُحَمّدِ بنِ كَعْبٍ القُرَظِيِّ، وعَبْدِ المَلِكِ بنِ المَاجِشُونَ.[١٨٠]

ويَكْفِي في رَدِّ هذا الرَّأْيِ قَوْلُ أَبِي حَيّانَ: "وقَدْ رَوى تَحْرِيْمَ ذلكَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْه وسَلَّمَ اثْنا عَشَرَ صَحَابِيًّا بِأَلْفَاظٍ مُخْتَلِفَةٍ، كُلُّها تَدُلُّ عَلَى التَّحْرِيْمِ، ذَكَرَها أَحْمَدُ في مُسْنَدِهِ وأَبُو دَاوُودَ والتِّرْمِذِيُّ والنّسائِيُّ وغَيْرُهُم، وقَدْ جَمَعَها أَبُو الفَرَجِ بن الجَوْزِيِّ بِطُرِقِها في جُزْءٍ سَمّاهُ تَحْرِيْمَ المَحَلِّ المَكْرُوهِ."[١٨١]

---

[١٧٢] الغرناطي الكلبي، **التسهيل لعلوم التتريل**، مرجع سابق، ١/٨٠.
[١٧٣] انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٣/٩٢.
[١٧٤] الغرناطي الكلبي، **التسهيل لعلوم التتريل**، مرجع سابق، ١/٨٠.
[١٧٥] الرّازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ٦/٦١، وانظر:
- ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، ١/٢٩٩.

[١٧٦] الرّازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ٦/٦١، وانظر:
- الطّبري، **جامع التأويل**، مرجع سابق، ٢/٣٩٥.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٣/٩٢.

[١٧٧] انظر: ابن عطيّة الأندلسي، **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، ١/٢٩٩.
[١٧٨] الرّازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ٦/٦١.
[١٧٩] انظر حججه في: الرّازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ٦/٦١.
[١٨٠] انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٣/٩٢.
[١٨١] أبو حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ٢/١٨١.

أَمّا النُّحَاةُ فقَدْ ذَكَرَ سِيْبَوَيْه أَنَّ (أَنّى) تَكُونُ بمَعْنى كَيْفَ، وأَيْنَ،[١٨٢] وأشَارَ جُمْلَةٌ مِن النُّحَاةِ إلى أَنَّ الآيَةَ قَدْ فُسِّرَتْ بالمَعَاني الثَّلاثَةِ: كَيْفَ، وأيْنَ، ومَتى،[١٨٣] قالَ أبُو حَيّانَ: "وَقَالَتْ فِرْقَةٌ: أَنَّى بِمَعْنى أَيْنَ، فجَعَلَها مَكَانًا."[١٨٤]

الخَامِسُ: العَزْلُ، فالمَعْنى إنْ شِئْتُم فَاعْزِلُوا، وإِنْ شِئْتُم فَلا تَعْزِلُوا، وقَدْ نَقَلَ فِيْهِ الطَّبَرِيُّ قَوْلَيْن، هما:

الأَوّلُ: قَالَ الطَّبَرِيُّ: "حَدَّثَني أَحْمَدُ بن إِسْحَاقَ، قَالَ: حَدَّثَنا أَبُو أَحْمَدَ، قَالَ: حَدَّثَنا الحَسَنُ بنُ صَالِحٍ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ عِيسَى بْنِ سِنَانٍ، عَنْ سَعِيْدِ بنِ المُسَيِّبِ: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ إنْ شِئْتُم فَاعْزِلُوا، وإِنْ شِئْتُم فَلا تَعْزِلوا."[١٨٥]

الثّاني: حَدّثَنا أَبُو كُرَيْب، قَالَ: حَدّثَنا وَكِيْعٌ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ أَبي إِسْحَاقَ، عَنْ زَائِدَةَ بنِ عُمَيْرٍ، عَنْ ابنِ عَبّاسٍ، قَالَ: إِنْ شِئْتَ فَاعْزِلْ، وإِنْ شِئْتَ فَلا تَعْزِلْ."[١٨٦]

وأَرَى أَنَّ هذا يُمْكِنُ أَنْ يَقَعَ تَحْتِ تَوْجِيْهِ مَنْ قَالَ: إنّها بمَعْنى (كَيْفَ)؛ لأَنّ المَقْصُودَ مِنْ كَلامِ ابنِ المُسَيّبِ وابْنِ عَبّاسٍ تَوْجِيْهٌ للآيَةِ، ولَيْسَ تَحْدِيْدًا لِدَلالَةِ (أَنّى) تَحْدِيْدًا مَكَانِيًّا، فالمَعْنى هنا قد يَكُونُ مَعْنى (كَيْفَ)، أَوْ (مِنْ حَيْثُ).

يُلاحَظُ في هذه الآرَاء ارْتِبَاطُها بالدّلالَةِ الّتي ذَكَرَها أَهْلُ التَّفْسيْرِ بالمَأْثور، ومِنْ ثَمَّ ارْتِبَاطُها بالحُكْمِ الفِقْهِيِّ، فَكُلُّ رَأْيٍ مِنْ هذه الآرَاءِ يَدُلُّ عَلَى مَعْنى مُخْتَلِفٍ عن الآخَر، والشَّرْعُ قَدْ أَجَازَ للرَّجُلِ أَنْ يَأتِيَ امْرَأَتَهُ في أَيِّ وَقْتٍ، وعَلَى أَيّةِ كَيْفِيّةٍ، ومِنْ أَيِّ

[١٨٢] انظر: سيبويه، **الكتاب**، مرجع سابق، ٢٣٥/٤.

[١٨٣] انظر:

- العكبري، أبا البقاء عبدالله بن الحسين. **المتّبع في شرح اللّمع**، دراسة وتحقيق: عبد الحميد حمد الزَوِيّ، ط١، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ١٩٩٤م، ص٥٣٠.
- الثّمانيني، **الفوائد والقواعد**، مرجع سابق، ٨١٧.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ١٩٨/٣٤.

[١٨٤] أبو حيّان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ١٨١/٢.

[١٨٥] الطّبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ٣٩٥/٢.

[١٨٦] المرجع سابق، ٣٩٥/٢.

طَرِيْقٍ، فالفُقَهاءُ مُتّفِقُونَ عَلَى ذلِكَ، لكنّهُم مُخْتَلِفُونَ في المَعْنى الرّابعِ، وجُمْهُورُ العُلَماءِ ذَهَبُوا إلى تَحْرِيْمِ الإتْيانِ في الدّبُرِ.

وأَرَى أَنَّ تَعَدُّدَ الآرَاءِ النَّحْوِيّةِ مُرْتَبطٌ بِتَعَدُّدِ آرَاءِ أَهْـلِ التَّفْسِـيْرِ بالمَـأْثُورِ مِـنَ المُفَسِّرِيْنَ، فَتَعَدُّدُ آرَاءِ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ سَبَبٌ في وُجُودِ الخِلافِ بَـيْنَ النُّحَـاةِ في التّوْجِيْهِ النَّحْوِيِّ لآيَاتِ القُرآنِ الكرِيْمِ، وذلِكَ لأَنَّ النَّحْوِيَّ يَنْطَلِقُ في تَوْجِيْهِـهِ مِـنَ المَعْنى، وهو يَأْخُذُ المَعْنى مِن المفَسِّرِيْنَ، فَإِذا اخْتَلَفُوا في تَـأْوِيْلِهِم للمَعْـنى اخْتَلَفُـوا في التّأوِيْلِ النَّحْوِيِّ.

خاتِمَة:

تَبَيَّنَ للبَاحِثِ في هذه الدِّرَاسَةِ أَنَّ تَوْجِيْهَ النُّحَاةِ لآيَاتِ القُرآنِ الكَرِيْمِ قَـدْ تَـأَثَّرَ بالتَّفْسِيْرِ بالمَأْثُورِ، سَواءٌ كَانَ بِتَفْسِيْرِ القُرآنِ للقُرآنِ، أَو بالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، أَو بمَا نُقِلَ عَنِ الصَّحَابَةِ والتَّابعِيْنَ، وهذا أَمْرٌ بَدَهِيٌّ، فالتَّفْسِيْرُ يَهْدِفُ إلى بَيَانِ المَعْنى، والكَشْفِ عَنْـهِ، وهذا هو غَايَةُ المُعْرِبِ، فالمَعْنى عِنْدَهُ هو مَا يُحَاوِلُ إِيْضَاحَهُ عِنْدَ الإِعْرَابِ، فلا بُـدَّ إذن أَنْ يَرْتَكِزَ عَلَى أَسَاسٍ مِن المَعْنى، وهو التَّفْسِيْرُ.

وقَدْ اسْتَطَاعَ البَاحِثُ في هذه الدِّرَاسَةِ أَنْ يَصِلَ إلى مِجْمُوعَةٍ مِن النَّتَائِجِ، يَجْدُرُ بِهِ أَنْ يُوجِزَ أَهَمَّها:

أَوّلاً: يَرَى الباحِثُ أَنَّ عِلْمَ الإِعْرَابِ كَانَ في الفَتْرَةِ الأولى مِن نَشْأَتِهِ ضِمْنَ عِلْـمِ التَّفْسِيْرِ؛ وذلِكَ لأَنَّ كِلَيْهما يَبْحَثَان عَن المَعْنى، ويَهْدِفَانِ إلى الكَشْفِ عَنْ مَعْنًى تَتَبَـيَّنُ مِنْ خِلالِهِ أَسْرَارُ الكِتَابِ العَزِيْزِ؛ ولأَنَّ هذين العِلْمَيْنِ وغَيْرَهُما مِن العُلُومِ كُلَّها نَشَأَتْ في فَتْرَةٍ وَاحِدَةٍ، وهَدَفَت إلى تَعْرِيْفِ النّاسِ بأُمُورِ دِيْنِهم، والحِفَاظِ عَلَى كِتَابِ الله ولُغَتِهِ مِن اللّحْنِ الّذي أَصَابَ لُغَةَ الأُمَّةِ في تَلْكَ الفَتْرَةِ، وكَانَ أَوْلُ هذه العُلُومِ وأَعْلاها عِلْـمَ التَّفْسِيْرِ.

ثَانيًا: يَرَى البَاحِثُ أَنَّ العَلاقَةَ بَيْنَ التَّفْسِيْرِ وتَوْجِيْهِ آياتِ القُرآنِ تَوْجِيْهًا نَحْوِيًا لا يُمْكِنُ فَصْلُها، فتَوْجِيْهُ هذه الآيَاتِ يُعَدُّ جُزْءًا مِن تَفْسِيْرِها، وكَانَ لا بُدَّ للمُعْـــرِب أَنْ يَسْتَعِيْنَ بالُمفَسِّرِ للوُصُولِ إلى إعْرَاب صَحِيْحٍ، كَما أَنّهُ لا بُـــدَّ للمُفَسِّـــرِ أَنْ يَسْـــتَعِيْنَ بِإعْرَابِ النَّحْوِيِّ لِيَصِلَ إلى مَعْنىً صَحِيْحٍ، فالعَلاقَةُ بَيْنَهُما تَبَادُلِيّةٌ.

ثَالِثًا: يرَى البَاحِثُ أَنَّهُ مِن الصَّعْبِ فَصْلُ عِلْمِ النَّحْوِ عَنْ عِلْمِ التَّفْسِيْرِ في الكُتُـــبِ الّتِي تَنَاوَلَت تَوْجِيْهَ آياتِ القُرآنِ الكَرِيْمِ تَوْجِيْهًا نَحْوِيًّا، فهي كُتُبٌ تَفْسِـــيْرِيَّةٌ، لكنَّهـــا تَميَّزَت بأَنَّها تَنَاوَلَت الآيَاتِ مِنْ جَانبٍ لُغَوِيٍّ.

رَابعًا: تَأَثَّرَت تَوجيْهاتُ النُّحَاةِ بجَمِيْعِ أَشْكَالِ التَّفْسِيْرِ بالَمأثُورِ، فقد وَرَدَ تَـــأَثُّرُهُم بالقُرآنِ الكَرِيْمِ، والسّنّةِ النّبَويَّةِ، وبأَقْوَالِ الصّحَابَةِ، والتّابعِيْن، ولَمْ يَقْتَصِر تَأَثُّرُهُم عَلَى شَكْلٍ وَاحِدٍ مِنْها.

خَامِسًا: مِن مَظَاهِرِ تَأَثُّرِ النُّحَاةِ بأَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالَمأْثُورِ أَنَّهم كَانُوا في كَثِيْـــرٍ مِـــن المَوْاضِعِ يأخُذُونَ بتأوِيلِ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ لَفْظِيًّا، فلَمْ يَكُنْ تقْدِيْرُهم وتأويلـــهم للآيَـــات يَخْتَلِفُ عَن كَلامِ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالَمأْثُورِ، وفي مَوَاضِعَ أُخْرَى كَـــانُوا يَتَـــأَثَّرُونَ بمَعْـــنى كَلامِهم.

سَادِسًا: وَجَدْتُ أَنَّ التَّوْجِيْهَاتِ النَّحْوِيَّةَ الّتِي تَلَقَّفَها النُّحَاةُ، وقَبلُوها كَانَتْ تَسْتَنِدُ إلى آرَاءِ الُمفَسِّرِيْنَ، ورَأَيْتُ أَنَّ التَّوْجِيْهَاتِ النَّحْوِيَّةَ الّتِي لم يُؤخذ بها، وآثَـــرُوا عَلَيْهـــا غَيْرَها لَمْ يَكُن يُقَابلُها أيُّ رَأْيٍ للمَفَسِّرِيْنَ.

سَابعًا: رأَيْتُ أَنَّ بَعْضَ النُّحَاةِ كَانَ يُحَاوِلُ الخُرُوجَ عَنْ مَا يَذْكُرُه أَهْـــلُ التَّفْســـيْرِ وجُمْهُورُ النُّحاةِ مُتَمَسِّكًا بالقَاعِدَةِ النَّحْوِيَّةِ، فإذا جَاءَ برَأْيٍ جَدِيْدٍ قَامَ عَلَيْـــهِ النُّحَـــاةُ، ورَدُّوا رَأْيَهُ مُسْتَندينَ إلى القَاعِدَةِ أو الَمعْنى.

ثَامِنًا: تَبَيَّنَ للبَاحِثِ أَنَّ تَعَدُّدَ الآرَاءِ النَّحْوِيّة مُرْتَبطٌ بتَعَدُّدِ آرَاءِ أَهْلِ التَّفْسِيْرِ بالَمأْثُورِ مِن الُمفَسِّرِيْنَ، فالاخْتِلافُ بَيْنَ النُّحَاةِ عِنْدَ التَّوْجِيْهِ يَعُودُ إلى كَثْرَةِ الآرَاءِ عِنْدَ الُمفَسِّرِيْنَ، وهذا من الأُمُور البَدَهِيَّةِ، فالنَّحْوِيُّ يَنْطَلِقُ في إعْرَابِهِ مِن المَعْنى، وهو يَأخُذُ الُمعْنى مِـــن الُمفَسِّرِيْنَ، فَإذا اخْتَلَفُوا في التَّفْسِيْرِ اخْتَلَفُوا في الإِعْرَابِ.

قراءة في كتاب
الحركة الكردية المعاصرة*
دراسة تاريخية وثائقية-١٨٣٣-١٩٤٦م
تأليف: عثمان علي**

قراءة: محمد علي الأحمد***

هذا الكتاب من الدراسات القليلة التي تناولت المسألة الكردية بمنهجية علمية أكاديمية، فهو متميز في موضوعه، جديد في أسلوبه ومنهجه، ويعد إضافة معرفية نوعية في بابه، نظراً لما يقدمه من رؤىً وأفكار، ولتوافق صدوره مع دخول الحالة الكردية منعطفاً تاريخياً جديداً، نقلها من الإطار الفكري والسياسي النظري إلى التجربة العملية التطبيقية على أرض الواقع، في مرحلة ما بعد الاحتلال الأمريكي للعراق ٢٠٠٣م، وذلك بإقامة كيان إقليم كردستان في شمال العراق، الذي يعدّ من الناحية العملية نواةً لدولة كردية مستقلة قابلة للتشكل في المستقبل، وتكون أمراً واقعاً بين دول المنطقة، تستقطب الأقليات الكردية في محيطها الإقليمي وفي أنحاء العالم.

جاء في مقدمة الكتاب أن المؤلف أراد له أن يكون في جزأين، الأول -وهو الذي بين أيدينا- مخصص للحديث عن الحركة الكردية المعاصرة في الفترة بين ١٨٣٣-١٩٤٥م، والثاني مشروع مستقبلي يطمح المؤلف أن يُعِدّه لاحقاً.

---

* علي، عثمان. **الحركة الكردية المعاصرة: "دراسة وثائقية تاريخية"**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.

** باحث في الفكر والتاريخ الكردي، ولد عام ١٩٥٥م في قرية ليلان، محافظة كركوك شمال العراق، حصل على الدكتوراه من جامعة تورنتو عام ١٩٩٣م، يعمل حالياً محاضراً في قسم التاريخ بمعهد رايرسون في كندا.

*** دكتوراه تاريخ عرب حديث، الأردن، يعمل حالياً أستاذاً للتاريخ- جامعة الحديدة- اليمن. mohdalisham@yahoo.com

ويشير إلى أن الجزء الأول مترجم عن النسخة الإنكليزية التي هي أصل أطروحته للدكتوراه، والتي استمدت أغلب معلوماتها من أرشيف وزارة الخارجية والمستعمرات البريطانية، المحفوظ بدار الوثائق العامة، والمتحف البريطاني في لندن؛ إذ تتوافر في هذا الأرشيف ملفات مهمة عن منطقة كردستان، فضلاً عن مصادر أخرى اعتمد عليها المؤلف في استقاء معلوماته، من بينها وثائق الأرشيف العثماني، لاسيما في الأحداث التي سبقت الحرب العالمية الأولى.[١]

تبرز أهمية هذا الكتاب من مناقشته لموضوعات مهمة في التاريخ الكردي، وانطلاقه في طروحاته من رؤىً وتصورات يعتقد المؤلف أنها حقائق تاريخية، أو على الأقل يفهمها على أنها كذلك، ويكشف عن جوانب من منهجيته في تناول الأحداث التي يناقشها في فصول الكتاب، مشيراً إلى قناعته بالمنهجية الإسلامية في التاريخ، ثم اعترافه بأنه يخالف هذه المنهجية في جوانب، معللاً ذلك بأن المنهجية الإسلامية تتصف بالشمولية؛ إذ تقف عند الحدث لأخذ العبرة منه، أي من أجل كشف السنن الكونية التاريخية (القوانين الموضوعية). ولهذا فهو لا يلزم نفسه بالأخذ بها؛ لأنه لا يقبل بإسقاطات الرؤى الإسلامية على أحداث التاريخ الكردي،[٢] ثم يصرح بأن هذه الدراسة تتناول الأحداث من منهجية خاصة، تأخذ بالاعتبار أهمية الأحداث في كردستان، ضمن سياق أحداث العالم الإسلامي، ويؤكد بأنه حاول النظر -نقدياً- إلى نتاجات بعض المؤرخين الكرد، الذين تناولوا التاريخ الكردي بمنهجية غربية استشراقية، وسعى إلى تقويمها.[٣] كما تبرز أهميته أيضاً بما يقدمه من معلومات وثائقية للمختصين وللمهتمين بالشأن العراقي والمسألة الكردية على حدّ سواء؛ لأنه يساعد على فهم أبعاد المسألة الكردية، وارتباطها بالعراق وبالدول المجاورة له.[٤]

---

[١] علي، **الحركة الكردية المعاصرة "دراسة وثائقية تاريخية"**، مرجع سابق، ص١٩.
[٢] المرجع السابق ص١٩-٢٠.
[٣] المرجع السابق، ص٢٠.
[٤] المرجع السابق، ص٢٢.

لقد أقر المؤلف بأن الأكراد في العراق يمتلكون لأول مرة في تاريخهم ثقلاً سياسياً، وقد أسهم هذا الثقل في دفع المسألة الكردية إلى واجهة الأحداث. ومن تجليات هذا الثقل السياسي إمساك الأكراد بمفاصل رئيسة للسلطة في العراق، مثل رئاسة الجمهورية ووزارة الخارجية وغيرهما، مما جعلهم مؤثرين في صناعة القرار السياسي العراقي، ورسم مستقبل هذا البلد.

أما على الصعيد الإقليمي والدولي، فيرى المؤلف أن اللوبي الكردي المؤثر والمنظم خارج العراق من ناحية، ورغبة تركيا في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي من ناحية ثانية، سيمكن الأكراد في تركيا من تحقيق المزيد من المكاسب القومية لهم، فضلاً عن أن مكاسب الكرد الحالية في العراق، مثل تمسكهم بفكرة الفدرالية، وما حققه هذا التمسك لهم من ثمار عملية، عكست ثقلهم وتأثيرهم على الساحة السياسية العراقية، لاسيما في المجال الإعلامي والدعائي للمسألة الكردية، من خلال ما أوجدوه من فضائيات، ومحطات إعلامية كردية عراقية ناطقة باسمهم. وكل ذلك انعكس أيضاً على أكراد الدول المجاورة للعراق، مثل أكراد إيران وسوريا وتركيا، الأمر الذي ينقل المسألة الكردية إلى آفاق جديدة في المرحلة المقبلة،[٥] ويزيد من احتمالات نجاح (السيناريوهات) التي رسمها الأكراد لأنفسهم في هذه المنطقة.

هذه الإشكالية وسواها من المسائل الكردية في عراق ما بعد الاحتلال الأمريكي، ناقشها المؤلف في فصول الكتاب الستة عشر، وسعى لمعالجتها بالاعتماد على الوثائق والمعلومات المتوافرة لديه خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن ثم أراد بيان تأثير الحركة الكردية على التشكيل الجيوسياسي لدول الإقليم، وعلى استقرار المنطقة بشكل عام.

تناول الفصل الأول مسألة: الكرد في الصراع الروسي- العثماني، وكشف الدور المهم الذي لعبه الكرد في هذا الصراع، خلال القرن التاسع عشر؛ إذ حاول كل من

---

[٥] المرجع السابق، ص٢١.

الروس والعثمانيين ضم الكرد إلى جانبه طيلة فترة هذا الصراع، وقد استغل الكرد حالة التناقض بين الإمبراطوريتين العثمانية والروسية للخروج على العثمانيين، والاستقلال بمناطقهم في شرق الأناضول، التي تعدّ آنذاك جزءاً من أملاك الدولة العثمانية. ويكشف هذا الفصل دور طرف ثالث في الصراع العثماني الروسي، وهو بريطانيا، حين قدّمت هذه الأخيرة مذكرة مشتركة مع كل من فرنسا وروسيا، للسلطان العثماني عبد المجيد الأول بن محمود الثاني، تطالب بقمع ثورة الأكراد (تمردهم) الذي كان بين ١٨٤٢ – ١٨٤٧م، فاستجاب السلطان وقضى على هذه الثورة؛ تجنباً لتدخل بريطانيا تحت ذريعة حماية المسيحيين الآشوريين، الذين زعمت بريطانيا أنهم يتعرضون للمذابح.[٦]

ويتحدث المؤلف في الفصل الثاني عن: دولة مير محمد السوراني، ويبرز ميزات هذا الرجل، بأنه كان سياسياً وإدارياً وعسكرياً ناجحاً، وأنه حكم ما أسماه المؤلف منطقة كردستان الجنوبي (كردستان العراق) بين ١٨٢٨ و ١٨٣٦م، وأنه شكل خطورة على الدولة العثمانية لا تقل عن خطورة محمد علي باشا عليها في مصر أثناء الفترة ذاتها.[٧] وذلك لغلبة النزعة الانفصالية (الاستقلالية) على تحركاته، ولهذا يقول المؤلف: "بذل الأمير محمد جهداً كبيراً لتأسيس دولة عصرية في كردستان، تكون نداً للدولة العثمانية والدولة الإيرانية." ويضيف: "إن إمارته تمتعت باستقلال تام، وأعطت السلطان العثماني الولاء الرمزي، لكونه يمثل الخلافة الإسلامية."[٨] وقد حظي هذا القائد الكردي بتأييد الأكراد واندفاعهم وراءه، مدللاً على هذا باستقبال أكراد إيران له بوصفه محرراً لهم، ورأوه قائداً كردياً لكل كردستان.[٩] ويختم هذا الفصل بالرد على من أسماهم بالشوفينيين العرب والترك والفرس، الذين يرون أن الكرد يعوزهم رجال من ذوي

---

[٦] المرجع السابق، ص٣٢-٣٤.
[٧] المرجع السابق، ص٣٥.
[٨] المرجع السابق، ص٣٦.
[٩] المرجع السابق، ص٣٦-٣٧.

الحنكة السياسية.[١٠] ويلاحظ هنا بروز شخصية المؤلف في التعليق على هذه الأحداث، وذلك بتدخله الواضح في إيراد النصوص التي تعزز رؤيته، ثم توجيهه الأحداث بما ينسجم مع رؤاه الفكرية، التي تتناغم في كثير من جوانبها مع سائر التيارات السياسية والفكرية على الساحة الكردية، التي يبدو فيها بشكل جلي تغليبه النزعة القومية على الانتماء الوطني والإسلامي.

أما في الفصل الثالث: حكومة بدرخان الكردية والصراع الكردي- الآشوري ١٨٤٣-١٨٤٧م، فيشير فيه المؤلف إلى النسب العريق لهذا القائد الكردي، وأن أسرته حكمت إمارة بوتان، الواقعة فيما يعرف حالياً بمنطقة الجزيرة في المنطقة الكردية التركية بجنوب شرق تركيا، ومؤسس هذه الإمارة عبد العزيز الكامدي، الذي يقال إنه من أحفاد الصحابي الجليل خالد بن الوليد رضي الله عنه. ثم يبين مكانة الأمير بدرخان بين الأكراد بوصفه شخصية تاريخية مرموقة، وأنه أسس إمارة بوتان سنة ١٨٤٣م، وجعل عاصمتها جزيرة ابن عمر، وأنه أقام في هذه المنطقة دولة عصرية منذ مطلع الثلاثينات من القرن التاسع عشر، ولأجل هذا ذهب كثير من المستشرقين إلى القول: إن حركته كانت حركة قومية تهدف إلى تحرير كردستان من النير القومي التركي المتمثل في الدولة العثمانية.[١١] ولابد من التنويه هنا إلى أن استشهاده بأقوال المستشرقين، إنما يراد به التعبير عن النزعة الانفصالية لدى الأكراد عن جسم الدولة العثمانية، التي كانت آنذاك تظلل جميع المسلمين براية الخلافة الإسلامية، وقد قصد المستشرقون من ذلك دق إسفين الخلاف بين الدولة العثمانية ورعاياها المسلمين الكرد، وتحريضهم على الانشقاق عنها والخروج عليها في مناطقهم الخاضعة لها، من خلال إيراد كلمة: "نير" التي تصف سيادة الدولة العثمانية على منطقة كردستان بهذه الصفة، وترى الخروج على السلطة العثمانية تخليصاً للأكراد من هذا النير القومي

[١٠] المرجع السابق، ص٤٤.
[١١] المرجع السابق، ص٥٠-٥٢.

التركي!! فالمؤلف لم ينتبه لهذا المنـــزلق، ووجد نفسه مندفعاً وراء عاطفتـــه القوميـــة الكردية، التي تغلب في بعض الحالات على انتمائه الإسلامي.

ثم يشير المؤلف إلى احتدام الصراع بين هذه الإمارة الكردية في مطلع الأربعينـــات من القرن التاسع عشر، والآشوريين بقيادة المار شمعون، المتعايشين مـــع الأكـــراد في مناطقهم بكردستان العراق. وتكمن أسباب الحرب بين الطرفين، في رفض الآشوريين مساندة الأكراد في رد الحملة العثمانية المتوجهة للقضاء على الإمارة الكردية القائمة في منطقة كردستان؛ إذ أدى الآشوريون دوراً سلبياً حاسماً في جـــرِّ الأكـــراد إلى هـــذه المواجهة مع الجيش العثماني، بتحريض من بريطانيا الداعمة للآشوريين، وفق ما يقوله الأكراد، وبالتالي القضاء على هذه الإمـــارة الكرديـــة الناشـــئة، وعلـــى توجهاتهـــا الاستقلالية.

وفي الفصل الرابع المخصص للحديث عن: حركة الشيخ عبيد الله طه النهري بين ١٨٨٠- ١٩٩٣م، يحلل المؤلف العوامل الإقليمية والدولية المؤثرة في هـــذه الحركـــة الثورية الكردية، ويرى أنها نقطة مضيئة في تاريخ الكرد؛ إذ هي امتـــداد واســـتمرار لحركة مير محمد السوراني، وحركة بدرخان، وهي رد فعل على سياسة الإصـــلاحات والتنظيمات العثمانية، بما تحمله من توجهات لإحكام سيطرة السلطة المركزية العثمانية في استانبول على الولايات والأطراف، التي تبدي نزعات استقلالية انفصـــالية عـــن الدولة؛[١٢] إذ يعدّ الأكرادُ التنظيماتِ العثمانيةَ ذات سمة تتريكية للعناصـــر الســـكانية المنضوية تحت راية الخلافة العثمانية، في حين يراها الباب العالي العثماني ذات صـــبغة إصلاحية للدولة، ويراد منها تحديث الدولة، وتجديد دمائها، وإعادة القوة إلى أوصالها.

ويرى المؤلف أن حركة الشيخ عبيد الله النهري حلقة من حلقات الجهاد التي قام بها شيوخ الطرق الصوفية وأتباعها، إبان الهجمة الأوربية في القرن التاسع عشر علـــى العالم الإسلامي، مثل حركة عبد القادر الجزائري في بلاد المغرب، وحركـــة الشـــيخ

---

[١٢] المرجع السابق، ص٧٩.

شامل في القفقاس، وحركة عثمان دان في نيجيريا،[١٣] ويرى المؤلف أن هنــاك ربطــاً عضوياً بين المنهج والهدف في حركة الشيخ عبيد الله النــهري النقشــبندي؛ إذ هــي منافحة عن الشريعة الإسلامية، بوصف الشريعة منهجاً للحكم والحياة، وهي المدافعــة عن حقوق الأكراد المسلمين، بوصفهم مظلومين في بلادهم. ويخلص إلى القــول: "إن حركة الشيخ عبيد الله، شأنها شأن باقي الحركات الجهادية الصوفية الكردية الأخرى، لم تحقق أهدافها، على الرغم من أنها كانت تحوز تأييداً شعبياً ساحقاً من قبل المسلمين الكرد، لأنها اصطدمت بالمصالح الاستراتيجية للقوى الأوربية في مناطق نفوذها التابعة للدولة العثمانية والقاجارية الإيرانية، فضلاً عن عوامل داخلية موضوعية لعبت دورهــا في إخفاق هذه الحركة."[١٤]

ويناقش في الفصل الخامس: السلطان عبد الحميد والألويــة الحميديــة الكرديــة ١٨٨١-١٩٠٩م، المرحلة التاريخية المهمة من تاريخ الكرد. ويلفت النظــر في هــذه الفترة إلى ظهور صراع استعماري مرير علــى الولايــات الشــرقية في الأناضــول (كردستان– تركيا)، وأن الخليفة عبد الحميد الثاني أدّى دوراً بارزاً في حســم هــذا الصراع، الذي دخل فيه الأكراد في حرب أهلية مريرة مع الأرمن، استمرت لأكثر من عقد من الزمن، ثم يعرض السمات الرئيسة لسياسة الخليفة عبد الحميد الثــاني تجــاه الكرد، الذي استطاع بذكائه وحكمته وتوجهه الإسلامي الخــالص، وببعــد نظــره السياسي، أن يوظف الكرد لخدمة الجامعة الإسلامية، التي دعا إليها، وجعلها ســبيلاً لإعادة الهيبة والقوة للدولة العثمانية، ولإحياء الخلافة الإسلامية، بعد أن أطلق عليهــا الغربيون صفة الرجل المريض، وسعوا لاقتسام ممتلكاتها عن طريق ما أسمــوه بالمســألة الشرقية.[١٥] ويختم المؤلف هذا الفصل بالإشارة إلى نجاح آخر حققه الخليفة عبد الحميد الثاني، من خلال تشكيله للألوية الحميدية العسكرية الكردية، وأدى هــذا التشــكيل

---

[١٣] المرجع السابق، ص٧٩.

[١٤] المرجع السابق، ص٧٩-٨١.

[١٥] انظر: كامل، مصطفى. **المسألة الشرقية**، مصر: مطبعة الآداب، ط١، ١٨٩٨م.

لتحويل أكراد الدولة العثمانية إلى أخلص الدعاة لسياسته، نتيجة الأثر الطيب الذي تركه ذلك في نفوس المسلمين الكرد، وعززت في قلوبهم الإخلاص والوفاء للخلافة الإسلامية.[١٦]

ويتابع المؤلف في الفصل السادس: كردستان في ظل الاتحاد والترقي ١٩٠٨-١٩١٨م، التطورات المثيرة التي بدأها الاتحاديون (قادة جمعية الإتحاد والترقي) بالانقلاب على الخلافة العثمانية، وخلع الخليفة عبد الحميد الثاني، والتغيير الجذري للدولة من النظام الإسلامي إلى النظام العلماني الغربي، مع إبقاء لقب الخلافة ومظاهرها الرسمية بشكل اسمي وصوري فقط. ويرى المؤلف هذه المرحلة من تاريخ كردستان والحركة الكردية القومية، بأنها مرحلة دقيقة ومهمة في نمو الفكر القومي الكردي وتبلوره، وأنها ستترك آثارها على الحركة الكردية طيلة القرن العشرين.[١٧] ويشير إلى أن أبرز هذه الآثار تمثل في تقسيم منطقة كردستان -كنتيجة من نتائج الحرب العالمية الأولى- إلى كردستان الجنوبية، التي أُخضعت لبريطانيا، بوصفها جزءاً من الأراضي العراقية، وكردستان الشمالية التي منحت للروس آنذاك، ثم ما لبثت أن صارت جزءاً من الأراضي التركية، إثر انسحاب القوات الروسية منها إلى حدودها الحالية مع تركيا، وفق الصيغة المتفق عليها مع الحلفاء. ويقدم المؤلف إحصائيات للمذابح التي تعرض لها الأكراد على أيدي الأرمن من جهة، والروس من جهة ثانية، في سنة ١٩١٥م، والسنوات التي تلتها، إضافة إلى مذابح الطورانيين الأتراك ضد الأكراد، من أجل تتريكهم وتهجيرهم، والتي تسببت في قتل وتشريد نحو مليون كردي،[١٨] الأمر الذي أدى إلى انطلاق الحركة القومية الكردية كردة فعل ضد سياسة الاتحاديين التتريكية للعناصر القومية والسكانية الأخرى، التي كانت تضمها الدولة العثمانية.

---

[١٦] علي، **الحركة الكردية المعاصرة**، مرجع سابق، ص١٣٣، ١٣٧، ١٥٢.
[١٧] المرجع السابق، ص١٥٥.
[١٨] المرجع السابق، ص٢٨٤-٢٨٦.

ويتفق ما قاله المؤلف هنا حول ردة الفعل الكردية ضد السياسة التتريكية، مع الكثير من الكتاب المعاصرين، الذين عدّوا توجه العناصر العرقية الأخرى من أبناء الرابطة العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، نحو الاعتداد بقومياتهم والدعوة لها، إنما كان رداً على سياسة التتريك القومية التي أراد الطورانيون من رجال الاتحاد والترقي فرضها على العناصر السكانية الأخرى، كالعرب والكرد والأرمن وغيرهم،[١٩] وبالتالي انطلقت الثورات الكردية الواحدة تلو الأخرى، لرد ظلم القوميين الطورانيين الأتراك عن الشعب الكردي.

وفي الفصل السابع يتحدث المؤلف عن حكومة الشيخ محمود الأولى ١٩١٨-١٩٢٠م، التي شكلها الانكليز لإدارة كردستان الجنوبية (كردستان العراق حالياً)، وأن حكمها كان قبلياً. ويبين من خلال الوثائق التي عرضها، أن السياسة البريطانية اعتراها الفشل، لأسباب موضوعية أبرزها؛ عدم وجود تفاهم بين الشيخ محمود والبريطانيين الذين اعتمدوا عليه لإنجاح هذه السياسة، فضلاً عن عوامل أخرى أسهمت في إسقاط حكومته، منها عدم وضوح السياسة البريطانية تجاه الكرد، وعدم وجود شعور قومي يجمع هؤلاء حول قضيتهم، واختلاف زعمائهم وتفرق كلمتهم، وذلك كله عزز توجه بريطانيا لإفشال الشيخ محمود،[٢٠] وحكم العراق وكردستان بشكل مباشر.

وتشكل: إدارة ميجر (سون) في كردستان الجنوبية ١٩١٩-١٩٢١م مادة الفصل الثامن؛ إذ جاءت هذه الإدارة خطوة بديلة لحكومة الشيخ محمود التي حكمت كردستان العراق، وأسقطتها بريطانيا. وتشير الوثائق إلى أن سياسة الانكليز هذه كانت تعوزها الحكمة، وتفتقر إلى الحزم والتناسق في اتخاذ القرارات؛ إذ سرعان ما أدركت بريطانيا، وبعد خمسة أشهر من الحكم المباشر لكردستان العراق، أن الحكم

---

[١٩] انظر: حسين، محمد محمد. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر(٢ ج)**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٨٢م، ج١، ص٧٨، ١١١، ٢٨٠.

[٢٠] علي، **الحركة الكردية المعاصرة**، مرجع سابق، ص٢٨٩، ٢٦٢-٢٦٧.

غير المباشر عن طريق زعماء الكرد هو الخيار الوحيد المتوافر لديها، ولذلك سعت لإيجاد قادة ووجهاء أكراد يديرون هذه المنطقة باسم الحاكم البريطاني، كما فعلت مع الشيخ محمود. وفي الوقت ذاته سعت بريطانيا لإثارة القومية الكردية في نفوس الأكراد؛ لاستغلال هذه النعرة العرقية في هجومها المباشر ضد الحركات الإسلامية المقاومة لها في هذه المنطقة؛ لأنها تحتل العراق، وضد البلاشفة الروس المجاورين لنفوذها. ومن ناحية ثانية استغلت بريطانيا الكرد لتهدئة الأوضاع بين العراق الذي تحتل بريطانيا أراضيه، وتركيا.

وأبان المؤلف في هذا الفصل أيضاً، ثورات الأكراد في كردستان العراق؛ إذ انتفضوا مرات عدة ضد الاحتلال والوجود الإنكليزي في بلادهم، وكان الدافع الرئيس لهم في ذلك إيمانهم بالجامعة الإسلامية،[21] التي أحسن الخليفة عبد الحميد الثاني الاستفادة منها في استجماع قوة المسلمين بشكل عام، ومنهم الأكراد في هذه المنطقة، ووظف هذه القوة ووجهها لدعم الخلافة الإسلامية، ولمقاومة أعدائها الإنجليز الذين يحتلون البلاد الإسلامية في العراق وغيرها. وخلص هذا الفصل إلى أن الخطوات الرئيسة لتقسيم كردستان الكبرى إلى أقاليم تتبع البلدان التي تقع فيها، إنما جاءت في هذه الفترة نتيجة طبيعية لاتفاقية سايكس بيكو الموقعة بين بريطانيا وفرنسا عام ١٩١٥م، واتفاقية سان ريمون الموقعة بين الحلفاء عام ١٩٢٠م، وكذلك اتفاقية لوزان الموقعة بين هؤلاء الحلفاء عام ١٩٢٣م، وأن ذلك جاء نتاجاً لصراع المصالح بين الدول الأوربية الكبرى في اقتسام أملاك الدولة العثمانية المنهزمة في الحرب العالمية الأولى.[22]

ويسلط الفصل التاسع الضوء على: إسماعيل آغا سمكو ثعلب السياسة الكردية ورائدها في البراغماتية؛ إذ قاد هذا الزعيم الكردي حركة مسلحة في كردستان، وأسس حكومة كردية بين ١٩٢٠-١٩٢٦م، وتتسم حركته بتوجهاتها الإسلامية الممزوجة بالمشاعر القومية، ويبين أن ثورة سمكو باءت بالفشل، على الرغم من

---

[21] المرجع السابق، ص ٣٦٨-٣٦٩.
[22] المرجع السابق، ص٣٧٠.

البراغماتية المفرطة في شخصيته، فهي لم تفده في تحقيق أهدافه وأهداف الكرد؛ لأنه لم يستوعب لعبة توازن القوى الإقليمية والدولية، لذا سعت بريطانيا لإسقاط حكومته والقضاء عليه، جراء تعهداها للكيانات السياسية القومية العلمانية التي تحكم في العراق وإيران وتركيا، بعدم الموافقة على إقامة دولة للأكراد في مناطقهم، وفق ما أقرته اتفاقات سايكس بيكو، ولوزان.

وفي الفصل العاشر: حكومة الشيخ محمود الثانية، وما تتميز به من حملها للواء القومية الكردية وللجامعة الإسلامية في آنٍ معاً، يتبين أن الإنكليز أعادوا الشيخ محمود مرة ثانية في ١٢ أيلول ١٩٢٢م من منفاه في الكويت إلى بغداد، زعيماً للأكراد وملكاً عليهم، ثم شكّل حكومة محلية بدعم منهم؛ لتكون منطقته كردستان العراق قوة فاصلة بين العراق وتركيا،[٢٣] كي يستغل الإنكليز وجوده حاكماً للأكراد في هذه المنطقة، وقد دامت إدارة حكومة الشيخ محمود الثانية من أيلول ١٩٢٢م حتى تموز١٩٢٤م، ثم قرر الانكليز إسقاطها، لانتهاء الدور الذي شكلت من أجله، وهو إبطال تأثير التهديدات التركية لشمال العراق، ودعم حكومة الملك فيصل الأول في بغداد، وتعزيز موقفه ملكاً على العراق، وكذلك ضرب فكرة الجامعة الإسلامية التي استفادت تركيا منها في كسب تعاطف الأكراد العراقيين بوصفهم مسلمين، بتنشيط الفكرة القومية الكردية لديهم، ويختم هذا الفصل ببيان نجاح بريطانيا في هذه المنطقة، من خلال تشجيع الطموح القومي للكرد، وتوظيفه مؤقتاً لتحقيق أهدافها الاستعمارية في العراق.[٢٤]

وفي الفصل الحادي عشر يلفت المؤلف النظر إلى: الكرد ومحادثات لوزان للسلام ١٩٢٢-١٩٢٣م، ويؤكد أن الأكراد قُدّموا كبش فداء للأتراك ودول الحلفاء؛ إذ أجازت اتفاقية لوزان التي وقعّت في ٢٤ تموز١٩٢٣م تقسيم المناطق الكردية المسكونة بالمواطنين الأكراد، بين كل من العراق وتركيا وسوريا، وأن بريطانيا سحبت تأييدها

[٢٣] المرجع السابق، ص٤٣١-٤٣٢، ٤٣٧.
[٢٤] المرجع السابق، ص٤٥٩-٤٦١.

لاستقلال كردستان إرضاءً لتركيا، ولكسب تأييد هذه الأخيرة لتحقيق الاستراتيجية البريطانية بعزل روسيا البلشفية.[٢٥]

ويتناول الفصل الثاني عشر: العامل الكردي في قضية الموصل ١٩٢٢-١٩٢٥م؛ إذ يسبر أغوار هذه القضية ويعيدها إلى جذورها الأولى في العهد العثماني، الذي كانت ولاية الموصل فيه إحدى الولايات العثمانية، وتم ضمها إلى العراق بعد مؤتمر لوزان عام ١٩٢٣م، من قبل بريطانيا المفوضة بالانتداب على هذا البلد العربي بموجب قرارات عصبة الأمم آنذاك،[٢٦] وأنها بذلك -حسب رؤية المؤلف- ألغت حق الأكراد والتركمان كأغلبية فيها، وأظهرت العرب على من سواهم من هذه العرقيات، على الرغم من أنهم أقلية فيها.[٢٧]

ويبدو أن المؤلف غلبت عليه نزعته القومية، وحملته على تبني هذا الموقف الذي يجعل العرب أقلية في ولاية الموصل؛ إذ تشير الوثائق والإحصائيات المعاصرة أن العرب في منطقة الموصل -وهي المحافظة المترامية الأطراف، والتي تعدّ من أكبر المحافظات العراقية- ليسوا أقلية فيها، بل يشكلون أغلبية سكانها، مقارنةً بالأكراد والتركمان، ثم يبرز المؤلف العامل الجوهري الذي دفع بريطانيا لهذا الاتجاه، وهو رغبتها في الحفاظ على مصالحها الإمبريالية، مثل البترول، وكذلك السيطرة على المنافذ الحيوية في المنطقة.[٢٨]

أما في الفصل الثالث عشر فيميط اللثام عن: حركة الشيخ سعيد بيران ١٩٢٥م، ويكشف عن دور الشريعة الإسلامية ومعها الفكر القومي الكردي في هذه الحركة، ويربط المؤلف بين حركة الشيخ سعيد، وقيام مصطفى كمال أتاتورك بحملة استئصال كل جذور الخلافة الإسلامية ومظاهرها من حياة المجتمع العثماني المسلم، بأكراده

---

[٢٥] المرجع السابق، ص٤٦٣، ٤٨٢-٤٨٣.
[٢٦] المرجع السابق، ص٤٨٥-٤٨٧، ٥٠٣.
[٢٧] المرجع السابق، ص٥١٣-٥١٤.
[٢٨] المرجع السابق، ص٥١٨.

وأتراكه وسائر عناصره العرقية. هذه الحملة التي أطلق عليها أتباع أتاتورك وأجهزته الحكومية: حملة استئصال التخلف والإقطاعية والنظام القديم (الخلافة).

فحركة الشيخ سعيد رد على الحملة الشرسة لمحاربة الإسلام والرموز والمؤسسات الإسلامية، وكانت صورها العملية إصدار حكومة مصطفى كمال في ٣٠ تشرين الثاني ١٩٢٥م قانوناً حظر بموجبه الطرق الصوفية، فضلاً عن مجموعة من القوانين طبقت على كافة المحافظات والمناطق التركية، بوصفها خطوات جذرية لتغريب المجتمع التركي. وعلاوة على هذا اكتسبت هذه الحركة طابعاً قومياً يعبّر عن رفض شريحة كبيرة من المجتمع التركي وهم الأكراد، للفكر والثقافة التغريبية الوافدة، التي أراد أتاتورك فرضها على الشعب التركي المسلم وإلغاء هويته الحضارية.[٢٩] وتعبر عن سعي الشيخ سعيد لتأسيس دولة كردية يعيد فيها دولة الخلافة وفق مصادر ذكرها المؤلف؛[٣٠] لأنها كانت على تواصل مع دعاة الخلافة خارج حدود تركيا بقيادة محمد سليم أحد أبناء عبد الحميد الثاني. ويربط المؤلف بين هذه الحركة الكردية ودفاعها عن حقوق الكرد، والدفاع عن الإسلام، ويؤكد أن الرد من قبل مصطفى كمال أتاتورك وجيشه على هذه الثورة الكردية الإسلامية كان عنيفاً وشرساً؛ إذ هاجمت قوات أتاتورك كردستان الشمالية، وفرضت فيها الأحكام العرفية، وشكّلت ما سمي بمحاكم الاستقلال التي تحكم بالإعدام على كل المنتسبين للثورة الكردية الإسلامية، وهُجّر الآلاف من الأكراد من قراهم. وبانتهاء حركة الشيخ سعيد انتهت مرحلة من مراحل جهاد الأكراد دامت أكثر من مائتي عام، كان فيها دور الريادة للطرق الصوفية، التي تعدّ قيادة تقليدية للكرد.

ويجمع الفصل الرابع عشر بين: حركتي الشيخ محمود الثالثة والشيخ أحمد البرزاني ١٩٣٠-١٩٣٢م؛ إذ يرى فيهما امتداداً للحركات الكردية التي سبقتهما، ويقدم روايات متباينة عن هاتين الحركتين؛ إذ تبين الرواية الرسمية البريطانية والعراقية بأن

[٢٩] المرجع السابق، ص٥١٩، ٥٦٠-٥٦٣.
[٣٠] المرجع السابق، ص٥٥٤.

الأكراد تحركوا للانفصال في أيلول ١٩٣٠م، فقد بدأ الشيخ محمود تمرده في منطقة السليمانية شمال العراق، وتبع ذلك تمرد الشيخ أحمد البرزاني، ومعه المُلا مصطفى البرزاني في الفترة ذاتها. بينما تنطق الرواية الكردية بأن حركتهم كانت تحدياً للحكومة العراقية العميلة لبريطانيا المحتلة للعراق، وكنتيجة لتجاهل الطرفين للحقوق الكردية، والسعي لفرض "التعريب" على كردستان، فضلاً عن سحب حقوق الأكراد منهم، وهي الحقوق القومية التي حصلوا عليها في بداية العشرينات من القرن العشرين.[٣١] وينوه المؤلف إلى الرابط الذي يجمع بين الحركات الكردية الثورية المتواصلة في شمال العراق، والحركات الكردية في جنوب شرق تركيا؛ إذ هو تأكيد على عزم الأكراد المتواصل في السعي نحو الاستقلال، وأن هذه المناطق كانت على مدار العقود المتتالية، ساحات تدريب أو مختبراً للحكومات العراقية المتعاقبة، لتدريب جيوشها وأسلحتها الفتاكة فيها، وأن قمع حركتي الشيخ أحمد والشيخ محمود هما نتاج العقلية والممارسة العراقية، وبدعم بريطانيا التي تعد مصالحها الاستعمارية المحرك الأساس لسياستها في المنطقة، وأن تعاملها مع الحركات الكردية نابع من هذه السياسة وهذه المصالح.[٣٢]

ويعرج المؤلف في الفصل الخامس عشر على: حركة بارزان الثانية ١٩٤٢-١٩٤٥م، ويكشف الدور الرئيس لمصطفى البرزاني، بوصفه قائداً عسكرياً وسياسياً في الإعداد لثورة برزان الثانية، ثم يقدم تصوراً عن أبعاد الصراع بين الحكومة العراقية المدعومة من الانكليز من جهة، والحركات الثورية الكردية، التي تشمل تجمع مصطفى البرزاني وحزب (هَيوا) من جهة أخرى، ويضع هذا الصراع في سياقه الزمني والاستراتيجي، ويعدّه فصلاً من فصول إلحاق كردستان بالعراق كدولة قومية (عربية)، ثم يبين الأسباب الذاتية والموضوعية التي أسهمت في إفشال حركة برزان الثانية، ويضيف إليها دور الإنكليز وتدخلهم العسكري والسياسي لصالح الحكومة المركزية في

---

[٣١] المرجع السابق، ص٥٧٩.

[٣٢] المرجع السابق، ص٦٥٨-٦٥٩.

بغداد.[٣٣] وقد ختمت هذه الجولة، بإلحاق منطقة برزان بالدولة العراقية، بالطريقة نفسها التي الحقت بها منطقة السليمانية وما حولها أيام ثورة الشيخ محمود، بين ١٩١٨-١٩٣٢م، ما يقدم نتيجة أخرى يراها المؤلف حقيقة لا مراء فيها، وفق قناعة الجانب الكردي، وأنها تفنّد ادعاءات الحكومات العراقية المتعاقبة، ومفادها أن الإنكليز لم يكونوا يدعمون الأكراد في ثوراتهم ضد العراقيين، بل على العكس كانوا يرون في هذه الثورات تمرداً وخروجاً عن الدولة العراقية الشرعية، وأنه لولا الدعم المطلق من الإنكليز لهذه الدولة الواقعة تحت هيمنتهم، لما كانت كردستان الجنوبية (كردستان العراق) جزءاً من دولة العراق ككيان سياسي بحدوده الحالية.[٣٤]

ويتحدث المؤلف في الفصل السادس عشر والأخير عن: جمهورية كردستان في مهاباد،[٣٥] ملاحظات في أسباب الظهور والسقوط. ويبين أنها ظهرت بين عامي ١٩٤٥م و١٩٤٦م، ثم بدأت تكتسب أهميتها من خلال الكشف عن الوثائق الرسمية لكل من إيران وروسيا وبريطانيا وأمريكا. ويعتقد المؤلف أن ثمة عوامل محلية وإقليمية ودولية أسهمت في تمكين الكرد من تحقيق حلمهم الذي راودهم لأكثر من مائة عام، بتأسيس كيان قومي لهم، ولو لفترة وجيزة. وبالمقابل وجدت عوامل أخرى محلية وإقليمية ودولية أدت إلى وأد تجربتهم.[٣٦]

ويفصح المؤلف عن اللغز الذي حطّم أحلامهم -بوعي أو من غير وعي- وتمثل في سعيهم لتقويض النظام الرسمي الأمني الإقليمي الذي نتج عن الحرب العالمية الأولى، بتوقيع اتفاقات سايكس بيكو ولوزان، وأن هذا السعي مرفوض من القوى الإقليمية والدولية، وترجم الرفض باتخاذ قرار منع إقامة وطن قومي للأكراد في مهاباد، بعد أن استجرّ الروسُ الأكراد لهذا المقتل، وحرّضوهم على إقامة جمهوريتهم في(كردستان

[٣٣] المرجع السابق، ص٦٦٥.
[٣٤] المرجع السابق، ص٧١٢.
[٣٥] تقع مهاباد في الطرف الجنوبي الغربي من إيران على الحدود العراقية الإيرانية. انظر: المرجع السابق، ص٧٢٣.
[٣٦] المرجع السابق، ص٧١٣.

الإيرانية)، حتى عَدّها الغرب جزءاً من لعبة الصراع الجديد بين المعسكر الاشتراكي بقيادة روسيا، والمعسكر الرأسمالي بقيادة أمريكا. وكان لتقارير الدبلوماسيين الغربيين عن نية جمهورية كردستان في مهاباد إلحاق كردستان العراق وتركيا بأراضيها أثر في ذلك؛ إذ إن حكومة هذه الجمهورية ستكون مواليةً للروس، وبالتالي ستفكك أراضي العراق وتركيا وإيران، مما يسهل على روسيا ابتلاعها والوصول إلى مياه الخليج، وحرمان الغرب -خاصةً أمريكا- من النفط في منطقة كركوك، وهذا دفع بالإنكليز والأمريكان إلى مساعدة حكومة إيران في القضاء على جمهورية كردستان، لردع الروس كي لا يصلوا إلى منابع النفط في كركوك،[٣٧] فهاجمت القوات الإيرانية مهاباد في ١٦ كانون الأول١٩٤٦م، بعد أن وقّعت إيران اتفاقات أمنية مع كل من العراق وتركيا، وكان ذلك بتنسيق من بريطانيا، لحرمان جمهورية كردستان في مهاباد من دعم الكرد في العراق وتركيا؛ إذ استسلمت بعد شعور سكانها بخيبة الأمل، لعلمهم بتعاون تركيا والعراق، لمنع وصول أية إمدادات عسكرية أو بشرية لها، واتخذ الأكراد في مهاباد قرار الاستسلام للقوات الإيرانية، وانتهى حلمها بالاستقلال.[٣٨]

هذه هي الصورة العامة عن الحركة الكردية، التي أراد المؤلف إبرازها وإيصالها للقارئ في الجزء الأول من كتابه الحركة الكردية المعاصرة، آملين له إتمام الجزء الثاني منه، فإتمامه مهم للغاية ومفيد جداً، لتكتمل الصورة عن حقيقة هذه الحركة، من خلال كشف الوثائق، وتقديم المعلومات عن الأحداث المثيرة التي صنعها الأكراد، أو شاركوا في صناعتها، وكانت جزءاً مهماً من تاريخ هذه المنطقة، ومن تاريخ دولها الإقليمية، وأسهمت في رسم المشهد، وتكوين الصورة القائمة بوضعها الحالي، بكل دقائقها وخباياها وتفاصيلها. والحمد لله ربّ العالمين.

---

[٣٧] المرجع السابق، ص٨٠٤-٨٠٨.

[٣٨] المرجع السابق، ص٨١٠

قراءة في كتاب
السياسة اللغوية خلفياتها ومقاصدها*
تأليف "جيمس.و. طوليفصون"
ترجمة: محمد خطابي**

قراءة: وليد العناتي***

يسعى الكتاب إلى تأسيس نظرية في التخطيط اللغوي والسياسات اللغوية، تفارق نظرية التخطيط اللغوي الرسمية وسياساتها التطبيقية، وإنما يكون ذلك بأن يستبدل بها نظريةً تستند إلى أسس النظرية الاجتماعية والبنى الاجتماعية التي تشكل مجتمعاً معاً؛ من حيث إنها عمل يؤسس للمساواة الاجتماعية والاقتصادية واللغوية.

وتأسيساً لنظريته هذه يفكك (طوليفصون) خطاب التخطيط اللغوي الرسمي التقليدي، الذي يصرِّح بأن غايته تحقيق المساواة الاجتماعية والاقتصادية؛ وذلك باتخاذ المساواة اللغوية والتوحيد اللغوي سبيلاً إلى ذلك التوحيد؛ إذ يرى (طوليفصون) أن هذا القصد السطحي للخطاب الرسمي إنما يخفي تحته مقاصدَ دفينةً تناقض المصرَّح به؛ فإذا كان سطح الخطاب يصرح بالمساواة اللغوية وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فإن عمقه يشي برغبة أكيدة في تكريس التمييز اللغوي والثقافي والعنصري. وهو يتخذ التعليم وسيلة رئيسية لتحقيق هذه المآرب.

---

* James W. Tollefson, 1991, *Planning language…Planning Inequality, Pearson Educational Limited.*

ونشرت الترجمة العربية بعنوان: السياسة اللغوية...خلفياتها ومقاصدها، عن مؤسسة الغني، المملكة المغربية، ط١ ٢٠٠٧م.

** أستاذ اللسانيات والنقد الأدبي في جامعة ابن زهر بأغادير، المغرب.

*** أستاذ اللسانيات المشارك بجامعة البترا الأردنية الخاصة. anati_waleed@hotmail.com

وتوضيحاً لهذه النظرية نراه يصرّح بأغراضه التفصيلية من تأليف الكتاب؛ فتارة نراه يصرح بها تصريحاً مباشراً، وثانية يسوقها على هيئة تساؤلات، وأهم هذه الأهداف الفرعية ماثلة في بيان كيف تمنح السياسة اللغوية -بطريقة اعتباطية- أهمية للغة في تنظيم المجتمعات البشرية.[1] والتأكيد على أن أسباب إخفاق ملايين البشر في تحصيل الكفايات اللغوية اللازمة للغات التي يحتاجون إليها كي يعيشوا بكرامة، لا يعود إلى فقر النصوص أو ضحالة الوسائل، أو ضعف حوافز المتعلمين ودوافعهم، ومناهج التدريس غير الملائمة، وإنما يعود إلى السياسات اللغوية التي تُبْطِنُ جعل هؤلاء الناس غير مقتدرين على التمكن اللغوي.[2] واستكشاف أثر السياسة اللغوية في سعي الناس إلى تلبية حاجياتهم الأساسية داخل نظم اقتصادية وسياسية، لا تمنح للفعل والمراقبة الفرديين إلا سلطة ضئيلة.[3]

وتتمثل أهمية الكتاب في أن (طوليفصون) يستمد نظريته من بنية المجتمع، وبنية العلاقات الاجتماعية المختلفة، ويضعها في قلب اللسانيات الاجتماعية غير الرسمية! وبياناً لذلك تراه يقدم مؤشرات دالة على مفهومه للبنية الاجتماعية، مستعيناً بآراء كبار علماء الاجتماع المعاصرين، مثل: هابرماس، وجيدنس، وفوكو. ثم يقدم سبراً عميقاً للأوضاع اللغوية في أنحاء مختلفة من العالم، كاشفاً دور السلطات المهيمنة في تعزيز اللامساوة الاجتماعية والاقتصادية من حيث ربط العمل باللغة. ولما كانت هذه الأوضاع اللغوية أوضاعاً اجتماعية، فمن الطبيعي أن نشهد مثلها في العالم العربي.

يتألف الكتاب من ثمانية فصول؛ وتتشكل بنية الفصل الواحد من: استهلال يُعَرِّف بالقضية اللغوية المركزية في الفصل، وأمثلة إعلامية تتضمن قضية واحدة أو أكثر مستلة من الإعلام الشعبي أو المحترف يبين الانتشار المضمر للسياسة اللغوية، وتلحقها أسئلة للتدريب والتحليل النقدي. وذُيِّلَ كل فصل بأسئلة تقصد إلى المناقشة الجماعية، وهي مبنية على حالات لغوية متشابهة من بلدان مختلفة. تليها اقتراحات لقارئ الكتاب

[1] طوليفصون، **السياسة اللغوية**، مرجع سابق، ص١٠.
[2] المرجع السابق، ص١٦.
[3] المرجع السابق، ص١٧.

ليلتمس تمثلات البنية الاجتماعية وقضاياه اللغوية في مجتمعات مختلفة. وحرصاً على تعميق القراءة وتوسيع الاطلاع، يقترح المؤلف مراجع إضافية تزيد القضايا المطروحة بياناً وتوضيحاً.[٤]

وهكذا فإن الكتاب يسير في مسارين متوازيين؛ أحدهما علمي يقدم القضية ويناقشها ويبين عن مقاصدها الظاهرة والخبيئة. وثانيهما تعليمي يتمثل في تعليم القارئ، ولعله يقصد طلبة اللسانيات، كيفية البحث الميداني وتلمس القضايا اللسانية في سياقاتها الاجتماعية المختلفة. ولعله يصلح دليلاً تربوياً لـ "أساليب تدريس اللسانيات الاجتماعية ومناهج البحث فيها".

جاء الفصل الأول من الكتاب تحت عنوان: مدخل: السياسة اللغوية وتعليم اللغة.

ويشبه هذا الفصل أن يكون تمهيداً وتعريفاً بالكتاب وغايته وأهدافه؛ إذ يتناول فيه جملة القضايا الرئيسية التي ستوجِّه مساره، كما يقدم بياناً موجزاً بعناصر نظرية التخطيط اللغوي الاجتماعية التي سيقدمها. ويفتتح الفصل ببيان أثر تعلم اللغة الإنجليزية في حياة شخص فلبيني؛ إذ هيأت له فرص تعليم ووضع اجتماعي محترم في الولايات المتحدة، ثم يتناول حالة واقعية لشاب ناميبي " أكزوما أوالا"؛ وهو شاب يعيش في بيئة متعددة اللغات، تعد الإنجليزية هي لغة المستعمر، وهي اللغة الراقية التي تتيح فرص العمل والرقي الاجتماعي والاقتصادي لمن يتقنها، وهناك اللغة الأفريقانية من اللغات المحلية، وتأتي بعد الإنجليزية. لقد أتاحت الإنجليزية له فرصة الالتحاق بعمل حكومي مناسب، أما أخواه "طويفو" و"سام" فقد صحبا والدهما في العمل، وتعلما باللغة المحلية. لقد كانت الإنجليزية مفتاح النجاح لـ "أولا"، وكانت عائقاً دون تقدم أخويه. لقد عززت السياسة التعليمية فرص هذين الوجهين المتناقضين للإنجليزية في ناميبيا.

---

[٤] المرجع السابق، ص٢٧.

ويتوقف الكاتب عند منزلة الإنجليزية في كثير من الدول، لاسيما في المستوى الرسمي الحاكم؛ إذ إنها تهيمن على السوق اللغوية، وتمثل الكفاية اللغوية فيها عنصراً ضاغطاً يعمِّق هيمنة النخبة المتقنة للإنجليزية من ناحية، وتكرِّس تبعية غير المقتدرين عليها من ناحية أخرى. ويرى أن السياسة التعليمية هي أداة تثبيت هذه الأوضاع وتدعيمها؛ ذلك أن الخطاب الرسمي الظاهري يتيح فرص تعلم الإنجليزية، ولكنه من ناحية أخرى لا يدعمه ولا يشجعه، وذلك لأن نفقات تعلمها باهظة جداً؛ كأنما يقولون: مَن اقتدر على نفقات تعلُّم الإنجليزية فدونه ذلك!

ومنتهى كل ذلك أن إتقان الإنجليزية يمثل علامة فارقة طبقية تميز من يمتلكونها، وما يترتب على ذلك من امتيازات، إنه ترسيخ لدعائم اللامساواة الاجتماعية واللغوية والثقافية.

ثم تراه يستعرض المفاهيم التي سيبني عليها نظريته اللسانية الاجتماعية في التخطيط اللغوي؛ التي تتمثل في: النظرية الاجتماعية، والسلطة، والدولة، والإيديولوجية، والهيمنة، والسيطرة، والاستغلال، والأقلية. ويسهب المؤلف في الحديث عن كل مفهوم من المفاهيم السابقة، وينهي فصله الأول بإشارات إلى نظريته الجديدة في التخطيط اللغوي، ثم تعريفاً بالكتاب؛ بنيته وأهدافه وطريقة استعماله.

أما الفصل الثاني فهو بعنوان: إيديولوجية التخطيط اللغوي.

ويتناول هذا الفصل الأسس الإيديولوجية للسياسة اللغوية والتخطيط اللغوي؛ وذلك بمناقشة مقاربتين مشهورتين: المقاربة الكلاسيكية الجديدة التي تركز على القرارات اللغوية الفردية. والمقاربة التاريخية البنيوية التي تركز على القيود الجاثمة على القرار الذي يتخذه الفرد.

ويظهر أن الكاتب سيتناول المقاربتين من منظور نظريات اكتساب اللغة الثانية، والتخطيط اللغوي؛ فتراه يستهل الفصل بعدد من الأسئلة الخطيرة جداً، ومنها: لماذا يوفَّق بعض الناس في اكتساب اللغة أكثر من غيرهم؟ ولماذا تعد بعض برامج تعليم اللغة

أشد فعالية من برامج أخرى؟ وما هي السياسات الـتي ينبغـي أن تتبناهـا المصـالح الحكومية والمؤسسات التعليمية كي تضمن نجاح متعلمي اللغة؟

وأما الحالة أو النموذج الذي يستقيه المؤلف، فيتمثل في جهود الباحثة واللسـانية الاجتماعية "جين شرادر" في محاولتها تعرف العوامل التي تجعل مجموعـة أنجـح مـن مجموعة أخرى في تعلم اللغة. لقد اضطرت الباحثة لتفصيل مشروعها البحثي على قَدّ النموذج الحكومي الرسمي لتحصل على منحة إنجاز البحث؛ ومن هنا فإنه يبدو سـلفاً أن نتائج هذا البحث ستستثمر في جهود وبرامج حكومية ورسمية أخرى. لقد تركـز بحث "شرادر" على دوافع المتعلمين (المهاجرين) واتجاهـاتهم نحـو اللغـة المتعلمـة (الإنجليزية) بالنظر في الدافع الاندماجي* والدافع الأداتي.

لقد كانت دراسة "شرادر" منطلقاً للباحث لاستعراض دراسات تتناول موضوع المتغيرات النفسية والعاطفية للمتعلم، وأثرها في اقتداره على اكتساب اللغة أو فشله في ذلك.

ويعقد المؤلف مقارنة بين المقاربتين: الكلاسيكية الجديدة، والتاريخيـة البنيويـة، وتتمثل أوجه المقاربة في الأمور الآتية: وجه التحليل، ودور المنظور التاريخي، ومقاييس تقييم المخططات والسياسات، ودور عالم الاجتماع في كلتا المقاربتين.

وبعد أن يفرغ من هذه المقارنة التفصيلية الصعبة، يستفزُّ القارئ بمجموعـة مـن الأسئلة تصلح إجاباتها أن تكون اتجاهات بحث مستقبلية لتطـوير نظريـة للتخطـيط اللغوي؛ إذ ينبغي أن تدمج نظرية التخطيط اللغوي في نظرية اللغة؛ فتغير اللغة مركزي في كلتيهما. ويرى أن حقل التخطيط اللغوي ينبغي أن يستفيد من جهـود متواصـلة لفحص السياق التاريخي والبنيوي لمقاربة التخطيط اللغوي، ومؤسسـات التخطـيط

* يقصد بالدافع الاندماجي أن الغرض من تعلم اللغة الأجنبية، وهي المهيمنة، هو الاندماج في بنية المجتمع النـاطق بهذه اللغة، أما الدافع الأداتي، ويسميه بعضهم النفعي، فيعني أن الغرض من تعلم اللغة المهيمنة أو الرسمية هـو تحقيق أهداف نفعية خالصة؛ كالرقي الاجتماعي وتحصيل وظائف ذات دخل مرتفع، إلخ.

وعمليات صنع القرار. وفحص أسباب التخطيط وتأثيراته في الجماعة السياسية- الاجتماعية التي يتم فيها.[٥]

ثم تراه يعود إلى الباحثة "شرادر" مؤكداً أن قيود التمويل تجعلها تتناول موضوعها من زاوية المتغيرات التي تتدخل في اكتساب اللغة الثانية. أما إذا ما قررت اتخاذ الاتجاه الجديد الذي يضع المتعلم في السياق الاجتماعي، فإن الدعم المالي الرسمي لن يكون حليفها في المستقبل. ثم يشير إلى وجهته المستقبلية في البحث؛ إذ سيتناول عدداً من القضايا اللغوية وفق المقاربة التاريخية البنيوية.

وتحدث في الفصل الثالث عن: الحفاظ على لغة الأم وتعلم اللغة الثانية.

ويقصد هذا الفصل إلى تناول منزلة تعليم اللغة الأم في السياسات اللغوية المرسومة، وتطبيقاتها في النظم التعليمية الرسمية، وذلك باتخاذ النظام التعليمي البريطاني نموذجاً؛ وهو بذلك يفكك طبيعة الجدل الدائر حول السؤال: هل نعلّم لغات الأقليات في التعليم الرسمي مع اللغة الإنجليزية؟ وتبياناً وتوضيحاً لذلك، يتناول عدداً من المشروعات الحكومية الرسمية للبحث في جوانب القضية انتهاءً بتقريري "سوان" و"كينغمان"، وهما تقريران رسميان يؤسسان للسياسات اللغوية وتطبيقاتها التعليمية التربوية في التعليم البريطاني.

ويوجز المؤلف مجمل المواقف من تعليم اللغات الأم في أربعة مواقف: أولها ضرورة التعليم باللغة الأم؛ إذ يرى فيه حماية لحقوق الأقليات، وثروةً ينبغي استثمارها في السياسات اللغوية. وثانيها أن يكون التعليم باللغة الأم مرحلة انتقالية للتعلم بالإنجليزية كلياً. وثالثها تشجيع القراءة والكتابة باللغة الأم لأسباب اقتصادية وتجارية؛ ذلك أن هذه الثنائية أو التعددية اللغوية تدعم قدرة بريطانيا على التنافس في الأسواق العالمية، ولكنه لا ينبغي أن يكون تعليم هذه اللغات طريقاً للمساواة التعليمية، أو لتحصيل

---

[٥] طوليفصون، **السياسة اللغوية**، مرجع سابق، ص٤٩.

مكانة رسمية كالإنجليزية! ورابعها معارضة أي دعم حكومي لبرامج تعليم لغات المهاجرين إلا ما تقدمه البرامج الأكاديمية في المعاهد العليا والجامعات؛ وتسويغ ذلك أن تعليم هذه اللغات علامة على التفرقة والتمييز![٦]

ثم يعرض عدداً من التقريرات الرسمية التي انتهى معظمها إلى أن فشل أبناء المهاجرين في تعلم الإنجليزية إنما ينبع من بنية العائلة المهاجرة، وأن "التمييز العنصري" يؤدي دوراً مهماً في إخفاقات هؤلاء الطلبة. فقد جاء تقرير "سوان" ليكون متابعة لرغبة الحكومة البريطانية في تبين أسباب إخفاق أبناء المهاجرين في التمكن من الإنجليزية، وانتهى التقرير إلى أن ممارسات الآباء غير التربوية هي عامل مهم في الإخفاق، كما أن الاتجاهات العنصرية المُسَبَّقَة نحو هؤلاء المتعلمين سبب آخر مهم. و لم تكن التوصية متعلقة بتطوير تعليم اللغة الأم، أو تطوير برامج خاصة لهؤلاء المتعلمين، وإنما انتهت إلى ضرورة العمل على تغيير "النظرة العنصرية" إليهم، ويكون ذلك بتعديل محتويات المقررات التعليمية، وتأهيل المعلمين معرفياً بثقافات هؤلاء المتعلمين. وهكذا "رفضت اللجنة البرامج اللغوية الخاصة الموجَّهة للأقليات الإثنية واللغوية، وللتلاميذ الذين يتعلمون الإنجليزية لغةً ثانيةً؛"[٧] وأما حجتهم في ذلك فتمثلت في "أن البرامج المخصوصة تعكس الانقسامات الاجتماعية المؤسسة على المواقف العنصرية وتُعَمِّقُها."[٨] وينطوي مثل هذا التقرير على إعلاء شأن الإنجليزية من حيث هي وسيلة الاندماج الاجتماعي، والتواصل اليومي.

وهكذا لم يَسْلَم "تقرير سوان" من الانتقادات، ولا سيما الإيديولوجية منها. وتركزت الانتقادات في مجالين رئيسيين، هما: أن التقرير، رغم إشارته إلى التعددية، يقبل إيديولوجيا أحادية اللغة، ويتطرق إلى المشكلات بطريقة تُحَمِّلُ الأقلياتِ

---

[٦] المرجع السابق، ص٥٩–٦٠.
[٧] المرجع السابق، ص٦٦.
[٨] المرجع السابق، ص٦٦.

المسؤوليةَ الكبرى عن وضعيتها. كما أن التقرير يتجاهل علاقة اللغة بالسلطة، ومن ثمَّ يشوب التناقضُ تطبيق مبادئ التعددية التي صرَّح بها.[٩]

وما من شك أن في تقرير "سوان" ثغرات عدّة، فهو يفترض بأن لغات الأقليات ينبغي أن ينحصر استعمالها في البيت والأغراض الضيقة للجماعة. كما يتنكر التقرير لمبادئ التعددية؛ إذ يساوي بين المواطَنَة البريطانية وبين تكلم الإنجليزية المعيار حين يصرح بأن اللغة الإنجليزية عامل مركزي محدد "لكون المرء بريطانياً". وهو يغض الطرف عن العلاقة بين اللغة والبنية الاجتماعية؛ إذ يتجاهل الحُكْمَ المسبَّق بأن الإنجليزية مقترنة بالطبقة الاقتصادية. كما أن إنكار احتمالية اندثار لغات الأقليات يتجاهل الصلات التاريخية بين اللغة والسلطة والسيادة. والتوصية بتخصيص حصص ليلية لتعليم اللغة الأم، ومباشرة بعد الانصراف من المدرسة، توحي بأن اللجنة لا تدرك عواقب التهميش.[١٠]

ويقود تحليل "سوان" اللاتاريخي و اللابنيوي للغة والمجتمع اللجنة إلى تحليلات غير متسقة للأداء المدرسي تناقض احترامها المعلن للتعليم اللغوي للجميع؛ فاللجنة ترى "إخفاق الأطفال الآسيويين في تكلم الإنجليزية بنفس درجة إتقان المتكلمين الأصليين خسارة حقيقية، لكنها لا تعترف بتكلمهم اللغات الأسيوية،"[١١] وعوض ذلك يتجاهل التقرير الروابط الإيجابية بين اللغة الأولى والثانية. كما أن الفشل الدراسي عند أطفال الأقليات يوجد في بنية الأسرة وقيمها، والتقدير الفردي للذات، وخصائص أخرى تميز الأقليات![١٢]

والخلاصة أن "تقرير سوان" أخفق في توجيه عنايته وتوصياته إلى الانحيازات المؤسسية في التعليم الرسمي البريطاني.

---

٩ المرجع السابق، ص٦٨.

١٠ المرجع السابق، ص٦٨-٧٠.

١١ المرجع السابق، ص٧٠.

١٢ المرجع السابق، ص٧٠-٧١.

أما "تقرير كينغمان" فإنه يمثل هجوماً شنه المحافظون على مبدأ التعددية اللغويـــة. ويُسْلَك هذا التقرير ضمن الجهد الرسمي البريطاني لتدعيم سيادة الإنجليزية المعياريـــة في النظام التعليمي الرسمي، بعد أن انتقصت هيبتها وغدت "أجنبية في المنهاج الدراسي". وقد شُكِّلَت لجنةُ كينغمان لإعداد: نموذج للإنجليزية يتخذ قاعدة لتكوين المدرســين، ولكل مظاهر تدريس الإنجليزية. وإعداد توصيات تضع مبادئ ستدرس بها المـــدارس الإنجليزية. وتوصيات حول ما ينبغي أن يعرفه التلاميذ المتراوحة أعمارهم بين السابعة والحادية عشرة، عن الإنجليزية.

ثم يقدم (طوليفصون) نموذج كينغمان في اللغة الإنجليزية، وهو يدور على أربعـــة أقسام تمثل الكفاية اللغوية والتواصلية التي ينبغي تحصيلها.

و لم يسلم تقرير كينغمان أيضاً من النقد؛ إذ هو أيضاً يصدر عـــن إيديولوجيـــة أحادية اللغة.

وتتمثل أهم الانتقادات في: أن التقرير، بربط بين الإنجليزيـــة المعياريـــة والأمـــة، وإنكار اقترانها بالطبقة وتصنيفات بنيوية أخرى، رفضٌ ضمني للتحليل التاريخي البنيوي للإنجليزية المعيارية، وهو التحليل الذي يقرن التنويعات المعيارية بهيمنـــة المجموعـــات المتحكمة في الثروات على المجتمع.[١٣] كما أن تـــدريس اللغـــات الأم مرفـــوض؛ لأن الإنجليزية وسيلة تعليم "الجميع". وإذا عددنا أن اعتبار اللغة الإنجليزية المعياريـــة اللغـــة الأجمل، وأنها تمثل إرثاً وطنياً تنبغي المحافظة عليه، فإن ذلك يدفع التنويعات الأخـــرى، ولغات الأقليات نحو مواقع هامشية؛ إذ تربطها بالبيت والأغراض الضيقة للجامعة.[١٤]

والخلاصة أن هذا التقرير عنصري بامتياز؛ ذلك أن السياسة التي يصـــدر عنـــها "تضمن الامتياز لأطفالٍ لغتهم في البيت، أي الإنجليزية المعيارية، وتحرم منه المهـــاجرين والمتكلمين الأصليين للتنويعات غير المعيارية على اللغة الإنجليزية. وعلى هذا النحو تعد

---

[١٣] المرجع السابق، ص٧٥.

[١٤] المرجع السابق، ص٧٦.

هذه السياسة مثالاً واضحاً على الإيديولوجية، ونتيجتها حماية السيطرة المطلقة لمتكلمي الإنجليزية المعيارية على النظام التعليمي، والحفاظ عليها."[١٥]

ويظهر أن أثر هذين التقريرين استمر؛ إذ تدهورت البرامج اللغوية والمهنية، وزاد التركيز على تعليم الإنجليزية المعيارية كما تمثلها كتابات "ووردزوورث" و"ديكنس" و"شكسبير"، وهذا يعني -ضمناً- صعوبة تحصيل فرص العمل لمن تنقصهم الكفاية اللغوية في الإنجليزية المعيارية؛ ونعني بهم المهاجرين!

ثم يتعرض المؤلف لنظرية "التلاؤم" الاجتماعية واللسانية؛ ومفادها فحص التحولات اللغوية التي يجريها المتحدثون في كلامهم عندما يخاطبون أناساً يفوقونهم، أو يقلون عنهم مرتبة في السلم الاجتماعي الطبقي. ولعل أشهر تطبيقات هذه النظرية تمثلت في: المواقف اللغوية، والعلاقات بين الإثنيات، ثم أجريت عليها تطويرات متعددة أهمها إدماج موضوع اكتساب اللغة الثانية فيها.[١٦]

وخلاصة هذه النظرية أنها تتنبأ "بأن لغات الأم التي تتكلمها جماعات تتميز بحيوية إثنية لغوية عالية لم تُهَدَّد بالزوال، بينما لغات الأم التي تتكلمها جماعات تتميز بحيوية إثنية لغوية ضعيفة ستميل إلى الزوال لتحل محلها اللغة السائدة."[١٧]

ثم يوجِّه المؤلف نقده لإيديولوجية هذه النظرية من حيث إنها لا تنطلق من تحليل تاريخي بنيوي، وأنها لا تلقي بالاً إلى علاقات الهيمنة والسيطرة التي تتدخل تدخلاً مباشراً في بقاء اللغة أو فقدانها. "وعلى هذا النحو توصف اللغات الاستعمارية -بطريقة نمطية- بأن لها إرثاً أدبياً غنياً وتنوعاً أسلوبياً جيداً، وإنجازاتٍ فنية ثرية جديرة بالاحترام. وتوصف لغات الشعوب المستَعْمَرَة -بطريقة نمطية- بأنها تابعة وتقليدية ومفتقرة إلى الأشكال الأدبية الراقية."[١٨]

---

[١٥] المرجع السابق، ص٧٣.
[١٦] المرجع السابق، ص٨٥.
[١٧] المرجع السابق، ص٨٧.
[١٨] المرجع السابق، ص٨٩.

ثم إن النظرية لا تعالج موضوع الإكراه؛ إذ تفسر فقدان اللغة بضعف الإثنية اللغوية الحيوية، متجاهلة الإبعاد القسري المنظم والمقصود الذي يُكْرَهُ عليه الناطقون بهذه اللغات. وهي تقبل الإيديولوجية المهيمنة التي تربط بين اللغة والهوية الوطنية، وترى الازدواجية خصيصةً من خصائص المهمَّشين.[*][١٩] وخلاصة وضع "حاريب"، الشاب البنغالي الذي يتلقى تعليمه بالإنجليزية في بريطانيا، أنه يتحمل مسؤولية الأوضاع اللغوية المتقلبة التي يعيشها؛ فهي -حسب رأيهم- اختياراته الحرة! وفي هذا تجاهل صريح لدور السياسة اللغوية، وسلطة النظام التعليمي، والمدرِّس، وزملائه، في تحديد اختياراته لتحقيق التواصل الأمثل!

أما الفصل الرابع فجاء بعنوان: تحديث الإنجليزية وتدريسها.

ويناقش هذا الفصل المقولة السائرة: "اللغة الإنجليزية هي لغة التحديث"؛ وذلك باتخاذ إيران والصين مثالين لتفكيك هذه المقولة واختبارها. والحق أن هذه الفكرة شائعة جداً في أوساط الدول المتأخرة اقتصادياً وتقنياً؛ إذ يرون أن الإنجليزية هي وسيلتهم "السحرية" في نقل بلادهم من التأخر إلى التقدم.[*]

ويتخذ المؤلف من حالة مُدرِّسة اللغة الإنجليزية "باولا مارتينسون" نموذجاً حياً للتحولات التي طرأت على النظرة إلى اللغة الإنجليزية، وهي تعد مثالاً ممتازاً يجسد الوضع الاقتصادي واللغوي للإنجليزية؛ فقد عملت في إيران أيام ازدهار الإنجليزية، ثم

[*] يستعمل المترجم مصطلح "مزدوج" ومشتقاته مقابلاً لـِ Bilingual والأغلب أن يستعمل مصطلح "ثنائي" مقابلاً له.

[١٩] المرجع السابق، ص٩٢.

- تشيع فكرة اقتران الإنجليزية بالتحديث في كثير من بلدان العالم ومنها البلدان العربية؛ إذ يغلب أن يسيطر على المناصب الرفيعة من تلقوا تعليمهم في الخارج أو المدارس الأجنبية. وكذلك يقرن كثير من الناشئة تعلم الإنجليزية بالرغبة في الترقي الاجتماعي وتحصيل رواتب وامتيازات مادية أفضل. ثم إن معارضي التعريب يتذرعون دائماً بأن اللغة الإنجليزية هي لغة العلم والمعرفة، وأنها طريق النفاذ إلى المعرفة. انظر تفاصيل وافية في بحث:

– وليد العناتي، العولمة اللغوية....التداول بالإنجليزية في العالم العربي، **مجلة البصائر**، عمادة البحث العلمي في جامعة البترا الأردنية، م٨ ع٢، ٢٠٠٤م.

غادرها مع أفول نجم الإنجليزية بسطوع شمس الثورة، ثم ذهبت إلى الصين مع اشتداد الطلب على الإنجليزية، ولكنها لم تكن تعرف مصيرها المقترن بمصير اللغة الإنجليزية في الصين يومذاك، وهو مصير سياسي بالدرجة الأولى.

ويقرن المؤلف انتشار الإنجليزية وتدريسها لغة ثانية بنظرية التحديث بطريقتين هما: النظر إلى الإنجليزية على أنها أداة تحديث بذاتها.* وعدّ أحادية اللغة (ويستحسن أن تكون الإنجليزية) علامة إيجابية في النظام الاجتماعي الحديث، وينظر إلى التعدد اللغوي بأنه خاصية تميز المجتمعات غير الحديثة.[٢٠]

ويقرر "كراب" و"كابلان" ضرورة سيادة لغة واحدة انسجاماً مع متطلبات أنظمة المعلومات الحديثة، وهما يصرحان بأن هذه اللغة هي الإنجليزية، وذلك لأسباب عديدة منها: ضرورة متابعة المستجدات العلمية الحديثة، فوجود لغة بحث مشتركة أمر ضروري، وهذه اللغة هي الإنجليزية. كما أن التطوير والتحديث يتطلب سرعة النفاذ إلى المعلومات وتطبيقها واستثمارها، واللغة الإنجليزية أداة فعالة للنفاذ إلى هذه المعلومات وتطبيقاتها. فضلاً عن أن تنامي المعلومات واطراد إنتاجها وتطوير برامج النفاذ إليها يحتاج سرعة فائقة وتقنيات فهرسة واسترجاع عالية السرعة، ولما كانت هذه المعلومات مخزنة أصلاً بالإنجليزية، وكذلك نظم معالجتها واسترجاعها بالإنجليزية، فإن هذا يتطلب فِرَقاً هائلة ممن يتقنون الإنجليزية للحاق بالتحديث![٢١]

وقد وجهت انتقادات إلى نظرية التحديث و قَرْنِها بالإنجليزية، وتمثلت هذه الانتقادات في أن انتشار الإنجليزية يدعم العلاقات غير المتساوية بين المجتمعات

---

* يقوم هذا الرأي على افتراض خاطئ مفاده، أن الإنجليزية ببنيتها النحوية والصرفية ومعجمها، أفضل من غيرها وأقدر على التعبير عن متطلبات الحضارة الحديثة، وهذا زعم باطل؛ ذلك أن منزلة اللغة رهينة بمنجَز أهلها الحضاري والتقني، فقد كانت العربية أوسع انتشاراً من الإنجليزية أيام ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، فلماذا تُقَصِّر اليوم؟!

[٢٠] طوليفصون، **السياسة اللغوية**، مرجع سابق، ص٩٩.

[٢١] المرجع السابق، ص١٠٠.

"المتقدمة" والمجتمعات "السائرة في طريق النمو". كما أن الإنجليزية تقترن بجعل اللامساواة مؤسسية في المجتمعات "السائرة في طريق النمو."[٢٢]

ثم يتناول المؤلف وضع اللغة الإنجليزية في إيران في عصرين متضاربين تضارباً سياسياً واجتماعياً وإيديولوجياً تاماً؛ فقد حظيت الإنجليزية بمكانة مرموقة في عهد الشاه في المجتمع الإيراني من حيث هي علامة على الانفتاح على الولايات المتحدة، تعييناً، ومظهرٌ من مظاهر التحديث التقني والعلمي والعسكري. وأما هذه المكانة التي حظيت بها الإنجليزية، فمردها أولاً إلى ارتفاع أسعار النفط، وتهافت الدول الغربية على الاستثمارات النفطية الإيرانية، وما استتبع ذلك من افتتاح المصالح التعليمية والتجارية المختلفة. وأما العامل الثاني فهو التوجه الاندماجي للسياسة الإيرانية في السياسة الأمريكية، ما أدى إلى جعل إيران سوقاً رائجة للإنجليزية، وجعل الدول الناطقة بالإنجليزية مقصداً لجيل التحديث الذي عمل الشاه على إعداده.

وعلى النقيض من ذلك كانت الإنجليزية في الخطاب الثوري "خطاب الثورة الإسلامية" تمثل رجزاً وعلامة على التلوث وعدم النقاء، وأن كل اقتران بها إنما يلوث صاحبه، ولذلك فقد أصيبت الإنجليزية بنكسة عظيمة في عهد الثورة، وبدأ معلمو الإنجليزية يفقدون امتيازاتهم بَلْهَ وظائفَهم. "وهكذا اقترنت نهاية سيادة الإنجليزية بتغير بنية السلطة في المجتمع الإيراني؛ إذ بقطع إيران –بعد الثورة– علاقاتها الاقتصادية والعسكرية والصناعية مع الولايات المتحدة الأمريكية قلصت الحاجة إلى مدرسي الإنجليزية تقليصاً كبيراً."[٢٣]

أما في الصين فقد كان ينظر إلى الإنجليزية على أنها لغة شريرة، وأنها علامة على النظام الرأسمالي المعادي للشيوعية، ثم صار ينظر إليها على أنها طريق النفاذ إلى التحديث والتطوير، فبدأت سياسات الانفتاح الاقتصادي والتقني والثقافي الصينية، تخفف القيود المفروضة على الإنجليزية، وبدأت تفسح لها المجال في المجتمع الصيني. ثم

[٢٢] المرجع السابق، ص١٠١.
[٢٣] المرجع السابق، ص١٠٨.

كانت سياسة تشجيع الاستثمار الأجنبي (١٩٨٤-١٩٨٧) تفسح المجال لتوسع أكبر للإنجليزية، حتى صارت اللغة الأجنبية الأكثر رواجاً وتعلماً في النظام التعليمي الصيني، إلى حد صار يثير القلق؛ حتى إن بعض القادة الصينيين بدأوا يحذرون مما ستؤول إليه السياسات الجديدة من فوارق طبقية، وأشكال أخرى من اللامساوة.[٢٤]

ويختم عرضه المثير لـِ "الإنجليزية لغة التحديث" بالانتقادات التي اقترنت بتعليم اللغة الإنجليزية لغة ثانية للتحديث؛ وخلاصة القول في المسألة أن المعلمين المستأجَرين من الخارج أو المُعَدِّين محلياً، إنما تستخدمهم السلطات المهيمنة لإعادة إنتاج البنى الاجتماعية القائمة؛ فكثير من المستقدمين يطلب إليهم تقديم حلول لمشكلات لغوية متجذرة أصلاً في البنية الاجتماعية، وهم لا يعرفون عنها شيئاً. ثم إن التغيرات التي طرأت على طرق التدريس وأساليبه، إنما هي تكريس لمقولة حداثية معلومات هؤلاء الخبراء وقدرتهم على "نقل المعرفة والخبرة" لأبناء المجتمع؛ باللغة الإنجليزية، وهذا تدعيم للامساواة!

وتحدث الفصل الخامس عن: السياسة اللغوية والهجرة.

وتناول هذا الفصل وجوه علاقة السياسة اللغوية الموجَّهة بحركات الهجرة في الولايات المتحدة الأمريكية؛ وبيان ذلك أنه "يجب" على المهاجرين تعلم اللغة الإنجليزية لكي يُحَصِّلوا فرصَ عملٍ تساعدهم على العيش. وإذا كان الخطاب الرسمي للسياسات التعليمية، يصرِّح بأنَّ برامج تعليم المهاجرين الإنجليزيةَ إنما هي لتسهيل اندماجهم في المجتمع، وليحصلوا على فرص متساوية، فإن الواقع يشير إلى أن هذه البرامج، تؤهل مَنْ يلتحق بها للعمل في أعمال هامشية لا تسمح لمن يمارسها بالرقي الاجتماعي والاقتصادي، ومن هنا ارتبط بهذه البرامج مصطلح "إنجليزية البقاء".

أما الحالة التي يقدمها الفصل فهي "بِنْ نكويان" الميكانيكي الفلبيني الذي هاجر إلى أمريكا، والتحق بدورات "إنجليزية البقاء" التي لم تكن تساعده حتى في العمل. كان عليه أن يحاول تحسين وضعه الاقتصادي بالالتحاق بدورات إضافية للإنجليزية، ولكن

---

[٢٤] المرجع السابق، ص١١٤.

هذا الخيار سيكون على حساب العمل الثاني الذي يعمله، كان أمامه خيار آخـــر: أن يخرج ابنه من المدرسة ليسد العجز الاقتصادي الذي سَيُخَلِّفُهُ التحاقُه بالدورات اللغوية المسائية!

وينتقل المؤلف بعد ذلك لتناول نظرية الهجرة، وما يترتب على انتقال المهـــاجرين إلى مجتمع جديد، وما يترتب على الحياة الجديدة من تغيرات ومتطلبات، لا سيما تعلم لغة المجتمع الجديد؛ تسهيلاً للاندماج وتحصيل فرص العمل. ويظهر أن سياسات تعليم المهاجرين في الولايات المتحدة كانت تركز على تعليم الإنجليزية للمهاجرين لأســـباب كثيرة من أهمها، إظهار الولاء للولايات المتحدة الأمريكية، خاصة أن تَكَلُّمَ الإنجليزيـــة بمهارة هو أحد متطلبات المواطَنَة. وإذا كانت التصريحات الحكومية تشير إلى الرغبـــة بترقية حياة هؤلاء المهاجرين، فإن هذه البرامج عوضاً عن ذلك "تســـعى إلى إقنـــاع اللاجئين بأنْ ليس أمامهم بديل آخر سوى قبول العمل المتدني الأجـــر؛ فهـــي تمـــنح اللاجئين تكويناً يؤدي إلى هذه الأعمال عن طريق تعليمهم مهارات الجواز إلى العمل، ومواقف الخضوع، وقدرات محدودة لإنجليزية تضمن البقاء ليس إلا، ومنها الاعتـــذار وتنفيذ الأوامر."[٢٥]

ويمكن تلخيص أهداف تعليم المهاجرين الإنجليزيـــةَ في: الانـــدماج في المجتمـــع الأمريكي، والتعجيل بإدخالهم أسواق العمل، وتقليص المساعدات الحكومية المرصودة لبرامج المعونات الاجتماعية؛ إذ يتمكن هؤلاء بإنجليزية البقاء من إيجاد فـــرص عمـــل "تغنيهم" عن المعونات الحكومية! ويظهر أن منفذي السياسة اللغوية يزينون للمهاجرين مزايا تعلم "إنجليزية البقاء" من حيث إنها وسيلتهم إلى العمل، ثم إن العمل في المصنع أو الورشة سيتيح لهم فرصاً ممتازة لتطوير مهاراتهم اللغوية بالإنجليزية![*]

---

[٢٥] المرجع السابق، ص١٣٣.

[*] أثبتت دراسات أجريت على مستويات كفاية هؤلاء العمال مقارنة بغيرهم، أن الذين يقضون وقتاً اقصر في العمل يحصلون كفاية لغوية أفضل؛ لأن لديهم فرصاً للتواصل مع من هم أفضل كفاية خارج العمل. وأما الزعم بـــأن التواصل مع رفقاء العمل سيعزز مهارات التواصل بالإنجليزية فزعم باطل؛ ذلك أن العاملين المهاجرين يمتلكـــون كفايات لغوية متدنية، هي كفاية "إنجليزية البقاء" أو "إنجليزية الشغل".

ورغم سيئات برامج "إنجليزية البقاء" فهي كانت تمثل عبئاً سياسياً واقتصادياً كبيراً لدى نخبة من المثقفين والمفكرين والاقتصاديين والسياسيين الأمريكيين؛ وأبرز ما كان يثير هؤلاء الجانب اللغوي المتمثل في القوانين التي تسمح بالتعدد اللغوي. فقد بدأت أصوات تنادي بضرورة التوحيد اللغوي وجعل الإنجليزية، طبعاً، اللغة الرسمية الوحيدة للأمريكيين تحت مسمى "تنظيم الإنجليزية الأمريكية"؛ إذ سعى أعضاؤه إلى مضاعفة الامتيازات التي يتمتع بها متكلمو الإنجليزية.*

ومن الحركات المؤيدة للتوحيد اللغوي "مبادرة الاقتراع على الإنجليزية" التي ظهرت في كاليفورنيا واتخذت شكلاً رسمياً، وقدمت اقتراحات متعددة لم تحظ بالقبول الرسمي. ويبدي مساندو التعديل اللغوي (جعل الإنجليزية اللغة الرسمية الوحيدة) حججاً ومبررات لحركتهم؛ فالولايات المتحدة كانت دائماً بلداً أحادي اللغة؛ لغته الإنجليزية. كما أن التعليم ثنائي اللغة يمثل تهديداً صريحاً للأحادية اللغوية في أمريكا؛ إذ يعمل على تسريع حلول لغات أخرى محل الإنجليزية! واختلاف مهاجري اليوم الآسيويين عن المهاجرين الأوروبيين في أنهم غالباً ما يستنكفون عن تعلم الإنجليزية. كما أن استعمال لغات أخرى غير الإنجليزية، أي اللغات الأصلية للمهاجرين، يؤخر اندماج المهاجرين من زوايا اقتصادية وثقافية ولغوية. وما من شك في أن التعدد اللغوي يهدد الوحدة السياسة والثقافية للولايات المتحدة.[٢٦]

وعلى النقيض من هؤلاء كان ثمة حركة متنامية تعارض التوحيد اللغوي، وتدعو إلى المضي في سياسة التنوع اللغوي؛ فقد صادقت جمعية "تيسول"** عام ١٩٨٧م على معارضة دعوات التوحيد اللغوي، وتبنى الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية ومركز اللسانيات التطبيقية وثلاثون تنظيماً آخر اقتراحاً مضاداً هو "الإنجليزية وزيادة". وتتمثل

---

* عرض ديفيد كريستال في كتابه "الإنجليزية لغةً عالميةً" جهوداً لجعل الإنجليزية لغة رسمية وحيدة في أمريكا، وأبرز ما عرضه "وثيقة إيمرسون" المقدمة إلى مجلس النواب، وقد رفضت بشدة. وحتى الآن تمثل هذه القضية مصدر تجاذب في مجلس النواب الأمريكي.

[٢٦] طوليفصون، **السياسة اللغوية**، مرجع سابق، ص١٤٨.

** اختصاراً لـ Teachers Of English To Speakers Of Other Languages

حججهم في: أن الولايات المتحدة لم تكن يوماً بلداً أحادي اللغة، وأما التصويت والتعليم ثنائي اللغة فإن لهما تقاليدَ متأصلة منذ القرن التاسع عشر. كما أن اللغة الإنجليزية ليست مهددة؛ فهي اللغة السائدة. ويشهد الواقع أن ثمة ميلاً كبيراً لتقليص التعدد اللغوي وتعزيز هيمنة الإنجليزية وسلطانها. فضلاً عن أن استعمال لغات غير الإنجليزية يساعد على إدماج هؤلاء المهاجرين في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ إذ يُسَهِّل ذلك مشاركتهم في النشاط السياسي وتلقي التعليم وتحصيل العمل. كما أن هؤلاء المهاجرين لا يختلفون عن غيرهم من حيث إنهم لا يمثلون خطراً على مؤسسات الولايات المتحدة. وفوق ذلك فاستعمال لغات متعددة لا يهدد الوحدة الوطنية.[*٢٧]

وأما المسكوت عنه في دعوة التوحيد اللغوي، فتتمثل في الرغبة في الحيلولة دون وصول هؤلاء المهاجرين إلى السلطة والثروات الاقتصادية.[٢٨]

ثم كان بعد ذلك "قانون ١٩٨٦ لإصلاح الهجرة وضبطها". فقد تضمن نداء صريحاً للمهاجرين غير الشرعيين للإبلاغ عن أنفسهم، ليتحولوا إلى مهاجرين شرعيين وفق شروط مخصوصة، من أهمها معرفة اللغة الإنجليزية، ما أدى إلى طلب كبير على تعلمها رغبة في تحصيل المواطنة.

وخلاصة القول: إن السياسات اللغوية والتشريعات القانونية الأمريكية تصدر عن رؤى إيديولوجية ظاهرة و باطنة؛ أما ظاهرها فالرغبة في إدماج هؤلاء المهاجرين في المجتمع، والإنجليزية هي مفتاح النجاح والرقي اقتصادياً وثقافياً. وأما باطنها فهو قائم على الاستغلال واللامساواة وانتقاص حقوق الأقليات السياسية والاجتماعية واللغوية.

---

[*] أحتفل هنا بإيراد مفارقة لافتة؛ ففي الوقت الذي كان الخطاب الرسمي يعلي من شان التوحيد اللغوي، ولو ضمنياً، فإن الأمر اختلف تماماً بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، لاسيما بعد "مبادرة تطوير المهارات اللغوية"؛ فقد صرَّح الخطاب الرسمي بضرورة تعلم "اللغات المصيرية" لأغراض أمنية خالصة!

[٢٧] طوليفصون، **السياسة اللغوية**، مرجع سابق، ص١٥٢.

[٢٨] المرجع السابق، ص١٥٤.

وأما خلاصة وضع "بِن" فإنه ليس ناجماً عن تردده في الاختيار، وإنما نتيجة مباشرة تضمرها السياسات التي لا تخدم مصلحته، بل تخدم مصالح أولئك الذين يؤثرون تأثيراً كبيراً في عملية صنع القرار.

وجاء الفصل السادس بعنوان: السياسة اللغوية الثورية.

ويمضي هذا الفصل في استعراض القيمة الاقتصادية والطبقية للغة الإنجليزية، في ظل سيطرة النخب المتقنة للغة الإنجليزية، وعملها المستمر على ترقيتها، وربطها بالرقي الاقتصادي والأعمال المهمة في المجتمع. ويتمثل (طوليفصون) بالفلبين؛ إحدى الدول التي سعت نظمها السياسية والاقتصادية إلى تدعيم هيمنة النخب، التي تمتلك كفايات اللغة الإنجليزية، أكان ذلك في عهد ماركوس أم في عهد كورازون أكينو.

أما الحالة التي يتناولها الفصل فهي حالة (هيكتور أدولفو) سائق سيارة الأجرة الذي تلقى دورات في اللغة الإنجليزية تكفل له العمل سائقاً فحسب، وهو ينتمي إلى منطقة فقيرة هامشية، يحاول أن يؤمن لأولاده مستقبلاً جيداً، وعملاً يخرجهم من حالة الضنك التي يعيشها، وسبيله إلى ذلك تعليمهم الإنجليزية، ولكن الحيرة تسكنه؛ إذ إن تعليم الأبناء اللغة الإنجليزية لا يمثل ضمانة كافية للخروج من ضنك العيش الذي هم مقيمون فيه، وأن الإنجليزية نفسها قد تكون سبباً في تدعيم حالة الفقر المدقع التي يعيشونها.

ويظهر أن اللغة الإنجليزية تمتعت بامتيازات كبيرة لدى النظام السياسي الفلبيني؛ إذ كانت لغةَ النخبة الحاكمة المتفوقة، ولغةَ التواصل الرسمي، وكثيراً ما كانت مسوغاً رئيسياً لاجتذاب الاستثمارات الأجنبية لتدعيم الاقتصاد الفلبيني والجوانب التنموية. وقد كانت امتيازات اللغة الإنجليزية مُسْتَنَداً رئيسياً في السياسات الثورية المناهضة لنظام ماركوس؛ فالجيش الشعبي الجديد كان يرى فيها رمزاً للهيمنة والتسلط على الطبقات الفقيرة والمعدمة، وفي الوقت نفسه ليس لها قيمة رمزية تتصل بثقافة الشعب الفلبيني ووطنيته، ولذلك ينبغي أن يستبدلوا بها لغة (البلبينو) أكثر اللغات عددَ متحدثين في الفلبين، ولذلك بدأوا باستعمال هذه اللغة في مخاطباتهم ومكاتباتهم، وكان قصدهم

مخاطبة الطبقات الفقيرة التي لا تعرف الإنجليزية، "أضف إلى هذا أن لغة الخطباء واللافتات في المظاهرات والتجمعات تحولت إلى البلبينية؛ وذلك لأن معارضة السياسات الأمريكية وحكومة ماركوس غدت مقرونة برفض استعمال الإنجليزية."[٢٩]

ثم جدَّت ظروف الاستثمارات الأجنبية في الفلبين، وكثرت الشركات الأجنبية القادمة إلى الفلبين، رغبة في استخدام الأيدي العاملة الرخيصة. وفي ضوء ذلك كثر الطلب على "إنجليزية محدودة لأغراض مخصوصة،" وهي تمثل مستوى لغوياً من الإنجليزية البسيطة التي تؤهل صاحبها للعمل في المصانع والمهن قليلة الأجر، وهي إنجليزية تضمن لصاحبها "التجمد الوظيفي والاقتصادي". وهكذا فإنه "لم يكن هناك مفر من أن تغدو الإنجليزية -في ظل حكم ماركوس، وفي إطار نظام تعليمي كُيِّف لإنتاج أفضل طلبته باللغة الإنجليزية- مقياساً مهماً في العمل، وكذا في الوصول إلى المؤسسات الرئيسية المسيطرة على الاقتصاد الفلبيني وعلى الحياة السياسية."[٣٠]

وكان الشعب يؤمِّل كثيراً بقدوم أكينو، ولكنها، وهي القادمة من طبقة فاحشة الثراء والسلطة، ظلت مساندة للإنجليزية وهيمنتها في الإدارة والتعليم. وأظهر النظام التعليمي فرقاً هائلاً بين الجامعات الحكومية ذات التعليم الثنائي، والجامعات الخاصة فاحشة الثراء، وانعكست آثار هذه الفروق في مخرجات التعليم، ومن ثَمَّ في تحصيل فرص العمل والترقي. وأمام الضغوط المتعددة كان ثمة ضرورة لاستصدار تشريعات لغوية جديدة تسهم في تعديل السياسات اللغوية! ورغم أن الدستور الجديد (١٩٨٦-١٩٨٧) نص على أن تكون الإنجليزية والبلبينية لغتين رسميتين، إلا أنه كان يضمر ضمان هيمنة الإنجليزية، وبذلك فشل الدستور في إقرار الحقوق اللغوية.

ثم أصدرت حكومة أكينو مرسومين وزاريين عام ١٩٨٧م يضبطان استعمال اللغة في التعليم، وهما المرسومان اللذان عرفا بـ "سياسة ١٩٨٧م الخاصة بالتعليم المزدوج". ورغم إقرارهما للتعليم الثنائي، إلا أنهما أضمرا عجز اللغات الملحية ومنها (البلبينو) عن

[٢٩] المرجع السابق، ص١٧٨.
[٣٠] المرجع السابق، ص١٨٤.

مواكبة الأعمال والاقتصاد العالمي. وهكذا فإن "الدستور الجديد، والسياسة التعليمية الراهنة، يضمنان للإنجليزية الاحتفاظ بدورها السائد. أضف إلى هذا أن أعضاء حكومة أكينو المتنفذين في عالم الأعمال والصناعة والإعلام مدينون للإنجليزية بقسط وافر من نجاحهم، مِنْ ثَمَّ فليس هناك ما يدعو إلى توقع نزول الإنجليزية عن عرشها في الحياة الفلبينية."[٣١] وخلاصة الأمر أنَّ من يمتلك الإنجليزية هو وحده القادر على المشاركة في أجهزة الدولة صانعة القرار!

وجاء الفصل السابع بعنوان: التعليم والسياسة اللغوية.

ويتناول هذا الفصل صورة أخرى مغايرة من السياسات اللغوية؛ فقد عرضت الفصول السابقة نموذجاً نمطياً للسياسات اللغوية الداعمة لهيمنة الإنجليزية، وتدعيم منزلتها في تحصيل العمل والمكانة الاجتماعية والاقتصادية على حساب اللغة المحلية. أما هذا الفصل فيقدم وجهاً آخر للسياسة اللغوية التي حاولت الموازنة بين اللغة السائدة واللغات الأخرى، بإقرار تشريعات رسمية تعترف بالحقوق اللغوية للغات غير السائدة، ويتخذ مثاله من أستراليا ويوغسلافيا (السابقة). أما حالة الفصل فتتمثل في "شارون هندريك" و"يانيز أورشنيك" مديري مدرستين يسعيان إلى تقليص اللامساواة وتدعيم الحقوق اللغوية في مدرستيهما. وتميزت مناقشات الحقوق اللغوية في أستراليا بوجهتي نظر متساندتين؛ تؤمن الأولى إيماناً عميقاً بأن تعلّم اللغة السائدة يؤدي دوراً رئيسياً في إدماج المهاجرين والأقليات في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، وترى الثانية التعليم باللغة الأم مفيداً لتحقيق الاندماج.

ويتخذ المؤلف من "إعلان ريسيف١٩٨٧" مثالاً إعلامياً؛ فقد أصدرت الجمعية الدولية لتنمية التواصل بين الثقافات في عام١٩٨٧ تصريحاً يؤكد على حق الأفراد والمجموعات اللغوية في المحافظة على هويتها من خلال التعلم والاستعمال.

---

[٣١] المرجع السابق، ص١٩٤.

وانتهى التصريح إلى التوصية "بأن تتخذ الأمم المتحدة ما يلزم لإقرار وتنفيذ إعلان عالمي للحقوق اللغوية[*] يتطلب صياغة جديدة للسياسات اللغوية الوطنية والجهوية والدولية."[٣٢]

ثم يشرع في استعراض الأوضاع اللغوية في أستراليا؛ فقد كان ثمة تفضيل كبير للمهاجرين المتقنين للإنجليزية، ثم تزايدت موجات الهجرة من غير الناطقين بها، ما أدى إلى صعوبات في اندماج هؤلاء، لذلك سعت الحكومة إلى اتخاذ تدابير لتعزيز الاندماج وإضعاف اللامساواة اللغوية، وكان أول هذه التدابير "تقرير كالبالي ١٩٧٨". وكانت الغاية الرئيسية من التقرير تأكيد انتقال أستراليا إلى سياسة التعدد الثقافي. وقد رأى التقرير أن الاختلافات اللغوية بين الأستراليين والمهاجرين تكمن في تفاوتِ إتقان الإنجليزية، واجداً التعليم هو الدواء المناسب لحل هذه المشكلة، ومركزاً على العناية باللغات الأصلية ولغات المهاجرين ودعمها. وانتهى النقاش حول مضمون التقرير إلى "السياسة اللغوية الوطنية عام١٩٨٤".

وقد تضمن التقرير ضرورة احتفاظ الإنجليزية برسميتها وكونها اللغة الأولى، ودعم ثانوي للحفاظ على اللغات الأخرى، وتطويرها، ودعم جهود تعليمها حكوميًا. وهكذا ظلت فكرة اقتران الإنجليزية بتحصيل شغل مناسب حقيقة ثابتة حتى في سياسات إقرار الحقوق اللغوية. ثم تبع ذلك "تقرير لو بيانكو ١٩٨٧"، ولعل أهم ما جاء فيه أن الإنجليزية لم تكن اللغة الأصلية للبلاد، وإنما استمدت هيمنتها من المستوطنين الجدد، ولذلك فإن التعددية اللغوية والثقافية جزء من هوية أستراليا. وانتهى (بيانكو) إلى اقتراح "إقرار سياسة غايتها تحقيق هدفين اجتماعيين كبيرين هما: شمولية تعليم اللغة الإنجليزية، والعدالة الاجتماعية لمن لا يتكلمونها. ووسيلة تحقيق الهدف

---

[*] وقد حدث هذا؛ فقد أصدرت الأمم المتحدة "**الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اللغوية**" في برشلونة عام ١٩٩٢. تفاصيل الإعلان على http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/d_minori.htm

[٣٢] طوليفصون، **السياسة اللغوية**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

الأول هي الإنجليزية لغةً ثانية. أما الهدف الثاني فيتحقق بطريقتين: مباشرة، وذلك من خلال تعليم الأطفال بلغتهم الأصلية، وبجهد خاص تبذله الحكومة لتوفير المعلومات والخدمات لمن لا يتكلمون الإنجليزية، وغير مباشرة من خلال تقوية التسامح، وفهم التعدد الثقافي الذي يفترض أنه سينتج عن مضاعفة الاتصال بين الثقافات، ومن خلال شمولية تعلم اللغة."[٣٣]

ويرى تقرير (بيانكو) أن التعليم يمكن أن يسهم في حل مشكلات اللامساواة نوعاً ما، وإن كان المؤلف ينقد نظرية "الاحتكاك الثقافي" من حيث إنها تفترض أن المشكلة تكمن في المهاجرين لا في السياسة التعليمية أو اللغوية. وهو يؤكد مبدأ "الاستغلال الاقتصادي" في استراليا؛ ومفاده استغلال المُشغِّلين لجهل المهاجرين بالإنجليزية لتشغيلهم بأجور متدنية جداً. وهكذا يظل متكلمو الإنجليزية الأستراليون هم الأقوى سياسياً، "وبهذه الطريقة تعد اللغة ضرباً من السلطة المقنَّعة التي تمارسها الدولة على القوة العاملة."[٣٤]

ثم ينتقل بعد ذلك لاستعراض الأوضاع اللغوية المعقدة في يوغسلافيا السابقة، التي سارت خطوات في طريق إقرار الحقوق اللغوية لمختلف الأقليات تخفيفاً من اللامساواة اللغوية. ويركز المؤلف على دور (سلوبودان ميلوزوفيتش) في توتر الأوضاع في الجمهوريات اليوغسلافية، وتوجهاته الرامية إلى انتقاص حقوق الأقليات؛ لا سيما اللغوية؛ إذ أثبت قدرته، بعد اعتلاء السلطة، على صناعة القرار الفيدرالي، وذلك من خلال إلغاء الحقوق اللغوية الأساسية في سلوفينيا.[٣٥]

ويخلص طوليفصون إلى القول "إن حركة التصريح بالحقوق اللغوية تعتبر تقدماً مهماً في الجهد الرامي إلى تقليص آثار اللامساواة اللغوية. وقد أثرت هذه أيما تأثير في

[٣٣] المرجع السابق، ص٢١٢.
[٣٤] المرجع السابق، ص٢١٦.
[٣٥] المرجع السابق، ص٢٣٠.

البرامج التعليمية، على أن الأحداث الجارية في يوغسلافيا بينت أن الحقوق اللغوية لا يمكن حمايتها إلا من خلال الممارسة الفعلية للسلطة."[٣٦]

ويقدّم الفصل الثامن: خلاصة... السياسة اللغوية والديمقراطية.

ويمثل هذا الفصل أهم مستخلصات الكتاب، بالتركيز على قضايا السياسات اللغوية والديمقراطية والتعددية؛ ومنتهى القول في ذلك: إن السياسات اللغوية الحاضرة، ونظرية التخطيط اللغوي التي تدعمها، وتؤسس لها، تتعارض والنظم الديمقراطية، من حيث إنها تعمق اللامساواة اللغوية والاقتصادية والاجتماعية. وبيان هذا التناقض في:

– أن ثمة نخبة مهيمنة تعتمد على كفايتها باللغة الإنجليزية لضمان مصالحها الاقتصادية والاجتماعية واللغوية؛ من ثَمَّ تُحْكِمُ، باللغة، هيمنتها وسيطرتها على السلطة والقرار. وتلجأ هذه النخبة إلى حلول ظاهرها السعي لتحقيق المساواة، وطريقهم إلى هذه المساواة هو تبني اللغة الإنجليزية خياراً وحيداً للمساواة، والتعليم هو الأداة الرئيسية لتحقيق ذلك. ومن هنا فإن هذه النخبة غالباً ما تنظر إلى اللغات المقصاة، وحتى اللغة الأم لمعظم الشعب، على أنها تهديد للمجتمع، ولمصالحهم.

– ومن أهم وجوه التناقض بين الديمقراطية والسياسات اللغوية، ارتباط التواصل في أماكن العمل المختلفة بلغة صاحب العمل المسيطر والمهيمن. وإذا كان يبدو للوهلة الأولى أن هذا وضع طبيعي فإنه أمر فيه مفارقة كبيرة؛ فكثير من الرؤى تنظر للعمل على أنه غريزة وجزء من كينونة الإنسان، فإذا كان هذا العامل في شطر كبير من حياته يفارق كينونته ويغترب عنها، وثمة من يشجعه على ذلك، فإن السياسات اللغوية التي تنكر على هذا العامل استعمال لغته في العمل ليست طبيعية ولا إنسانية؛ إذ هي ضد الثقافة.[٣٧]

---

[٣٦] المرجع السابق، ص٢٣٥.

[٣٧] المرجع السابق، ص٢٤١.

– أن السياسات اللغوية وسيلة للضبط والتحكم في المجتمع وخياراته؛ ففي الوقت الذي ترى الكلاسيكية الجديدة أن دور التخطيط اللغوي يكمن في تسهيل التدرج الطبيعي نحو حقوق واسعة للمواطنين، وتسهيل اكتسابهم اللغات السائدة تحقيقاً لذلك؛ فإن هذا الإجراء ينطوي على إجراءات تَتحَكَّم في حياة هؤلاء الناس ومصائرهم، إما بتمليكهم اللغة أو حرمانهم، بطريقة منظمة ومستورة، منها.

– أن انعدام البنى الديمقراطية نظرياً وعملياً سبب مهم وأساسي في استعمال اللغة وسيلةً لتأكيد اللامساواة والهيمنة. ولما كانت الديمقراطية تعني التعدد واحترام حريات الأفراد، فإن الالتزام بالديمقراطية، هنا، يعني أن استعمال "لغة الأم" في العمل والمدرسة حق أصيل من حقوق الإنسان. "والخلاصة الأهم المستنتجة من تحليل سياسة اللغة هذا، في مختلف البلدان عبر العالم، أن الالتزام بالديمقراطية يتطلب الالتزام بالنضال في سبيل إقرار الحقوق."[٣٨]

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٤٥.

تقارير مؤتمرات

مؤتمر الأدب الإسلامي عبر العصور
المنعقد بكلية التربية الأساسية/ قسم اللغة العربية بجامعة الموصل
٢١-٢٢ ربيع الثاني ١٤٢٩هـ (٢٧-٢٨ أبريل ٢٠٠٨م)

محمد حسن مصطفى *

نظّم قسم اللغة العربية في كلية التربية الأساسية بجامعة الموصل المؤتمر العلمي الثاني للكلية، بعنوان: الأدب الإسلامي عبر العصور. بمشاركة نخبة من أساتذة الجامعة المختصين بالدراسات الأدبية، والمهتمين بالثقافة الإسلامية في جامعة الموصل.

وانطلقت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية استُهلت بتلاوة من القرآن الكريم، تلتها كلمة للأستاذ الدكتور أُبي سعيد الديوه جي رئيس جامعة الموصل، ثم كلمة للأستاذ الدكتور فاضل خليل عميد كلية التربية الأساسية، أعقبتها كلمة الدكتور ذنون الأطرقجي رئيس قسم اللغة العربية، ورئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر.

وكان البحث الأكاديمي في مفهوم الأدب الإسلامي، في ضوء نظريات الأدب ومذاهبه واتجاهاته، على رأس أهداف المؤتمر، كما استهدف مناقشة الاعتراضات الموجهة إلى مصطلح الأدب الإسلامي، والأسس التي تقوم عليها هذه الاعتراضات، ودوافع أصحابها، والعلاقة بين مفهومي الأدب العربي والأدب الإسلامي، وموقع الأدب الإسلامي بين الآداب التي تنتمي إلى مدارس فكرية أيديولوجية، والإجابة على تساؤلات كثيرة تطرح في هذا المجال حول الأدب الأيديولوجي، أو أدلجة الآداب والفنون، وما إذا كان ثمة فرق بين المفهومين.

كما استهدف المؤتمر طرح القضايا المتعلقة بالنقد الإسلامي ومعاييره المستنبطة من نظرية الأدب الإسلامي، ودوره الذي يواكب العملية الإبداعية، ويضبط إيقاعها على

* عضو ومقرر اللجنة التحضيرية للمؤتمر، وعضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية.

وفق نظرية أدبية إسلامية واضحة، تلتزم الشروط الفنية الواجب توافرها في العمل الأدبي، وتطبيق هذه المعايير على نصوص الأدب الإسلامي، القديمة منها والحديثة. ولعل الهدف الأكبر لهذا المؤتمر كامن في الدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ الأدب الإسلامي عبر العصور، في إطار المفهوم والمضمون، لا الشكل الخارجي الذي تؤطره عصور التاريخ ومراحله، من أجل ترسخ معالم المصطلح والمذهب، والمعطى الغبداعي والنقدي، وبالتالي ملامح نظرية إسلامية الأدب.

وقد دارت أعمال المؤتمر على محاور ثلاثة، هي: المحور النظري، والمحور النقدي، والمحور التطبيقي.

وتناولت الجلسة الأولى من جلسات المؤتمر الأبحاث التي قدمت ضمن المحور النظري، وكان أولها بحث الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل، أحد رواد الأدب الإسلامي، وكان بعنوان: حول المضمون الفكري للأدب الإسلامي المعاصر، وقد تعرض لجملة من القضايا والإشكاليات التي تثار في إطار الحديث عن المضمون الفكري للأدب الإسلامي، منها ظاهرة المذهب الأدبي الذي يعكس رؤية أو تصوراً فكرياً، وقضية الالتزام المتجذرة في الرؤية الفكرية، وثنائية الحداثة والتراث وانعكاساتها الفكرية، ومسألة المنهج ومنطلقاته الفكرية، وإشكالية الأديب والفقيه وما تنطوي عليه من خلفيات فكرية، وخلص الباحث في نهاية الأمر إلى مطالب أسلمة الأدب، أو التأصيل الإسلامي للأدب الذي يأتي في سياق إعادة صياغة وبناء المعطيات المعرفية الإنسانية من زاوية المنظور الإسلامي للكون والحياة، والوجود والمصير.

ثم جاء بحث الدكتور جاسم محمد الفارس، الأستاذ المساعد بكلية الإدارة والاقتصاد، بعنوان: دراسة تحليلية لإسلامية الأدب- شعر غوته أُنموذجاً؛ إذ سعى الباحث إلى تحليل مفهوم إسلامية الأدب، في محاولة لرفد نظرية الأدب الإسلامي بأداة تحليلية منهجية قادرة على تحديد النص الإسلامي، معتمداً مفهوم التناص أدة منهجية في تحليل النص وتشريحه، كما تحدث عن جملة من العلاقات مثل: اللغة والجمال والحقيقة، وثنائية الوحي والجمال، وفرق بين مفهومي: الأدب الإسلامي، وإسلامية الأدب، وفي أُنموذجه التطبيقي، عدّ الباحث الشاعر الألماني غوته واحداً من الشعراء

الإسلاميين الكبار، ونقل عن بعض المصادر تأكيدها على إسلامه، وتناول بالتحليل ديوانه المعروف(الديوان الشرقي للمؤلف الغربي) مشيراً إلى تناصاته مع القرآن الكريم والرموز الإسلامية والعربية.

أما الدكتور أحمد جار الله ياسين، الأستاذ المساعد في كلية الآداب، فقد كان بحثه (التحديث في بنية الشعر الإسلامي المعاصر) دعوة إلى تحديث البنية الشعرية في أركانها الأربعة الرئيسة: الموضوع، واللغة، والصورة، والإيقاع؛ إذ حثّ على تفعيل دور الشعر في أداء وظائفه الجمالية والتأثيرية والتوصيلية، ولا يتم تحديث البنية الشعرية بعيداً عن تحديث النظرية الأدبية، ومنطلقاتها الفنية، مع الحفاظ على الثوابت التي تشكل قاعدتها الفكرية الإسلامية.

ثم كان بحث الدكتور فارس عبد الله الرحاوي المدرس في معهد إعداد المعلمين: (الأدب الإسلامي وفاعلية سلطة المركز بين دلالتي التوصيف والتوظيف) وتوزع على ثلاثة محاور أساسية: الأول: فاعلية سلطة المركز، وعرف المركز بأنه الإسلام، ديناً وفكراً وعقيدة، وهو يشكل مرجعية الأدب الإسلامي، والمحور الثاني: دلالة التوصيف، وأكد فيه أن فاعلية الأدب الإسلامي تتجسد في توصيفه بغض النظر عن الأنساق والتعابير اللغوية والأسلوبية، أما المحور الثالث: (دلالة التوظيف) فقد تحدث فيه عن الأدب الإسلامي بوصفه أدباً عقدياً وظيفياً يتفاعل مع الوظيفة المناطة به.

وجاء بحث الشيخ فهمي أحمد الخياط، المدرس المساعد في كلية التربية- قسم القرآن الكريم، بعنوان: الالتزام في الأدب الإسلامي، وقد قسّمه إلى ثلاثة فصول؛ إذ عالج الفصل الأول موضوع الالتزام مصطلحاً ومفهوماً، وتناول الثاني الالتزام بوصفه مفهوماً قرآنياً، بعيداً عن الإلزام والتقريرية والوعظية، وتناول الفصل الثالث ارتباطه بالشكل الفني.

وختمت الجلسة الأولى ببحث الأستاذ رائد فؤاد الرديني المدرس في كلية الآداب بجامعة البصرة، وكان عنوانه: ظاهرة الأدب الإسلامي- قراءة نقدية؛ إذ تناول فيه إشكالية المصطلح في الوسط الأدبي، منذ ظهوره تاريخياً، واستعرض آراء المختصين والمهتمين بالأدب الإسلامي في ثلاثة اتجاهات، كما ذكر مسوغات الداعين إلى أدب

إسلامي المتمثلة في: المسوغ الديني، والتاريخي، والحضاري، والقياسي، وخلص الباحث باستنتاج يمثل رأيه في الموضوع.

وتمحورت الجلسة الثانية حول المحور النقدي، وكان البحث الأول في هذا المحور للأستاذة الدكتورة بشرى البستاني، من كلية الآداب، وعنوانه: النقد الإسلامي..وأسئلة المعاصرة؛ إذ قدمت له بمقدمة عن نظرية الأدب الإسلامي، والآراء المطروحة فيها، ودعت إلى إعادة قراءة التراث الإبداعي والنقدي العربي والغربي، وتحقيق التوازن بينهما، بعيداً عن حالتي الانغلاق والانبهار، كما دعت إلى ضرورة قراءة الأجناس الأدبية قراءة متأنية، وتبني مواقف إسلامية منفتحة من قضية حضور المرأة في الساحة الأدبية، والاهتمام بالجانب التطبيقي، وبأدوات نقدية كاشفة، وفتح المجال أمام عمليتي التجريب والتطوير.

وكان البحث الثاني مشتركاً بين الأستاذ الدكتور علي كمال الدين الفهادي، والدكتورة ورقاء محمد قاسم، وعنوانه: الجمال والجمالية في الرؤية النقدية للدكتور عماد الدين خليل، وتناول المقارنة التي عقدها الدكتور عماد الدين خليل بين الرؤيتين الإسلامية والماركسية للجمال، ومناقشتَه بعض مقولات منظري الجمالية الماركسية والوجودية. كما أظهر البحث تشريح الدكتور عماد الدين خليل لقضية المضمون بين الماركسية والاتجاهات الشكلية.

وكانت جهود الدكتور عماد الدين خليل النقدية أيضاً موضوع البحث الثالث للدكتور ذنون يونس مصطفى، بعنوان: عماد الدين خليل ناقداً أدبياً، تحدث فيه عن الدكتور عماد الدين منظراً، وعن إسهامه مع آخرين من رواد الأدب الإسلامي في رسم عمارة النظرية الأدبية الإسلامية، ثم تحدث عن (عماد الدين خليل في نقده التطبيقي) في مجال الشعر والقصة والمسرح، ووقف عند آرائه الخاصة في كثير من القضايا النقدية، مثل: الإيقاع والتقفية، وأهمية الصورة الشعرية في التشخيص الحسي، واستناده على الفكر عند تحليله أبطال الروايات والقصص.

وكان البحث الرابع مشتركاً بين الدكتور محمد جواد حبيب البدراني، والمدرس المساعد إسماعيل إبراهيم المشهداني من كلية التربية، وجاء بعنوان: الجمال في الأدب

الإسلامي المعاصر: تباين المفاهيم وتعدد الرؤى، وحاول البحث تسليط الضوء على مواقف الأدباء الإسلاميين من مفهوم الجمال، بعد مقدمة تمهيدية لدراسة المصطلح في الثقافتين العربية والغربية، وعرض لآراء ثلاثة من منظري الأدب الإسلامي الحديث هم: د.نجيب الكيلاني، ود.عماد الدين خليل، ود.محمد إقبال.

أما البحث الخامس فكان بعنوان: المسرح الحكواتي والإسلام، للدكتورة فائزة محمد المشهداني، وحاولت الباحثة أن تقول: إن الحكواتي صورة من صور الأدب الإسلامي.

والبحث الأخير في هذا المحور كان بعنوان: مقدمات نقدية لمنهج نظمي مقصدي، للدكتور أحمد عدنان حمدي التدريسي في كلية الآداب، وحاول الباحث فيه أن يستقي بعض المفاهيم النقدية من التراث اللغوي والبلاغي، والفكري، انطلاقاً من نظريتي (النظم) البلاغية، و(المقاصد) الشرعية الأصولية.

وكان المحور التطبيقي ضمن أعمال اليوم الثاني من المؤتمر، واشتمل هذا المحور على أكثر من عشرة أبحاث، توزعت على جلستين؛ إذ ابتدأت الجلسة الأولى ببحث للأستاذ الدكتور علي كمال الدين الفهادي بعنوان: توهج المتن في العنوان في رواية السيف والكلمة لعماد الدين خليل، وفيه درس الباحث عنوان الرواية الذي يجسد الصراع بين السيف والكلمة، وما تحمله كلتا الكلمتين من دلالات، انطلاقاً من كون العنوان بذرة تحمل مورثات الرواية.

وكان البحث الثاني في هذه الجلسة للدكتورة سناء طاهر محمد، عضو الهيئة التدريسية في كلية التربية- قسم اللغة العربية، بعنوان: الرؤيا النبوية لأبي الفضل الوليد- دراسة وتحليل، وقام على تمهيد ومحورين، التمهيد عن حياة الشاعر اللبناني إلياس طعمة المولود في أسرة مسيحية عام ١٨٨٩م والمحور الأول عن مضامين القصيدة التي تعالج واقع المسلمين، من خلال رؤيته المنامية للرسول ﷺ، أما المحور الثاني فتناول الخصائص الجمالية والدلالية للنص.

وجاء البحث الثالث بعنوان: المؤثرات العلامية في رواية (اليوم الموعود) لنجيب الكيلاني، للدكتور صالح محمد عبد الله من كلية التربية؛ إذ رأى الباحث أن هذا العنوان يتمركز في متابعة الاشتغال المعرفي للعلامة والدلالة على حد سواء، ضمن محور السيميائيات الواصفة...ضمن ثلاثة مستويات مؤثرة ودالة هي: المستوى التركيبي...المستوى الثيماتي...المستوى الأسلوبي.

والبحث الرابع: (الشخصية في القصة القرآنية..قصة موسى عليه السلام أُنموذجاً) كان مشتركاً بين الدكتور نبهان حسون السعدون-كلية العلوم الإسلامية، والدكتور يوسف سليمان الطحان-كلية التربية الأساسية، وقام البحث على تمهيد تعرض لمفهوم الشخصية في اللغة وعلم النفس والعمل القصصي، والقصة القرآنية، ومبحثين: درس أولهما أنماط الشخصية: مطبقاً ذلك على شخصيات قصة موسى عليه السلام، ودرس الثاني: أبعاد الشخصية.

والبحث الخامس في هذه الجلسة كان للدكتور محمد حسن مصطفى وعنوانه: (التشكيل والاختزال في سر الشارد) رواية الأستاذ عبد الله عيسى السلامة؛ إذ رأى البحث أن سر الشارد في التشكيل والاختزال، مجيباً على تساؤلات المؤلف في نهاية الرواية؛ إذ مثلت شخصيات الرواية البعد الفكري للأمة المسلمة في علاقتها مع الحضارة الغربية.

واستكملت الجلسة الثانية أبحاث المحور التطبيقي، ببحث الدكتور صالح محمد حسن بعنوان: شاعرية حسان بن ثابت من الجاهلية إلى الإسلام؛ إذ ناقش فيه المقولة النقدية المشهورة عن فحولة حسان بين شعراء الجاهلية، ولين شعره في الإسلام، ومال إلى ردّها.

وكان البحث التالي بعنوان: الخطاب الديني في شعر عبد الله بن المبارك للدكتورة سعاد جاسم، أشارت فيه إلى وسطية هذا الخطاب الذي اتخذ منحى إصلاحياً شمولياً.

قدم بعد ذلك الدكتور بشار إبراهيم نايف بحثاً بعنوان: في شعر صلاح الدين عزيز: قراءة وصفية. تحدث فيه عن شعر الشاعر الشيخ صلاح الدين، من حيث المضمون، والتشكل، والأساليب التي تمثلها للتعبير عن الأفكار.

وشاركت في هذه الجلسة الدكتورة آن تحسين الجلبي من كليــة الآداب ببحــث عنوانه: الرؤية الإسلامية في شعر عبد الله بن رواحة، قالت في مقدمته إنــه "محاولــة لإثبات وجود الأدب الإسلامي،... من خلال شخصيات لها بصماتها المبدعة، علــى المستوى الفكري والفني" وتتبعت رؤى الشــاعر الروحيــة والجماليــة والسياســية والاجتماعية والإنسانية، وتبنيه للخطاب الديني عبر آليات تناصية.

وكان للدكتور عبد الله محمود المولى من كلية الآداب، بحث عن بديعية الشــاعر عز الدين الموصلي، دراسة وتوثيقاً، وللأستاذ محمد توفيق الفخري بحــث عــن فــن الاقتباس في شعر الشاعر الموصلي خليل البصير المتوفى سنة ١١٧٧هـــ، وجاء أخــيراً بحث الدكتور عبد الكريم علي عمر بعنوان: أدب الخطابة..فن التوصيل والتواصل.

وأعقبت جلسات المؤتمر مناقشات وتعقيبات أسهم فيهــا أســاتذة مختصــون، ومتابعون مهتمون، أثرت محاوره وبحوثه بالحوار الجــاد، والآراء العلميــة الرصــينة، وأضفت على أعمال المؤتمر جواً من الحيوية والنشاط.

وختمت أعمال المؤتمر بجلسة شعرية تحقق الهدف من كل هذا العصف الــذهني، في البحوث، وفي الحوارات التي أعقبتها، أسهم فيها ثلة من شعراء الموصل المبــدعين، متنوعي المشارب والأذواق، تحقيقاً لهدف مهم من أهداف نظرية الأدب الإسلامي، ألا وهو الوحدة المشتملة على التنوع.

وجاء بيان اللجنة التحضيرية للمؤتمر ليتضمن التوصيات الآتية:

١- يدعو المؤتمر أقسام اللغة العربية إلى الاهتمام بنظرية الأدب الإسلامي، وعــدم الاكتفاء بدراسته في الإطار الشكلي للعصور التاريخية، ويمكن أن يتحقق هذا الاهتمام باستحداث مقرر عن الأدب الإسلامي يتناول تطوره، واتجاهاته منذ عصر الرسالة إلى اليوم، وهذا يستدعي تشكيل لجنة من المختصين المهتمين بهذا الشأن، أو وضع مفردات تغطي هذه الموضوعات عند دراسة كل عصر من العصــور الأدبيــة، وإدراج النقــد الإسلامي ضمن المدارس النقدية الحديثة.

٢-التوجيه لدراسة قضايا الأدب الإسلامي ونقده، على صعيدي الأعلام والظواهر الفنية، في بحوث الدراسات العليا، ودعوة الجامعة للإسهام في طبعها.

٣-تناول نصوص الأدب الإسلامي القديمة والحديثة في الدراسات التطبيقية.

٤-دعوة المهتمين بالثقافة الإسلامية إلى التعاون من أجل إنشاء مكتبة للأدب الإسلامي، ترفد الباحثين والمهتمين بمصادر الأدب الإسلامي.

٥-عقد ندوات وحلقات نقاشية متخصصة في أقسام اللغة العربية، لبحث قضايا بعينها تفتقر إلى النقاش والحوار، وتبادل الآراء، مثل موضوع المصطلح، والنظرية، والمنهج.

٦-الدعوة إلى عقد ندوات في موضوع الأدب الإسلامي لدى الشعوب الإسلامية الناطقة بغير العربية، وتشجيع ترجمة نصوصه إلى العربية.

٧-الدعوة إلى عقد المؤتمر دورياً كل سنة.

٨-إدخال مادة الأدب الإسلامي في مفردات أدب الأطفال واليافعين في الكليات والمعاهد التربوية التابعة لوزارتي التربية، والتعليم العالي والبحث العلمي لأثرها التربوي في تنشئة الطفل.

٩-تكييف النصوص الأدبية الإسلامية بحيث تلائم وسائل الإعلام الحديثة، ورفد السينما والمسرح وبرامج التلفزة بما يناسبها من أعمال، وبمستويات تلائم الأعمار والطبقات المختلفة.

١٠- الدعوة إلى تفعيل دور رابطة الأدب الإسلامي العالمية- مكتب العراق الذي أُسس في مدينة الموصل، وجمد نشاطه للظروف المعروفة التي تمر بها البلاد.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **المذاهب الإسلامية طريق إلى الوحدة**، مُصطفى حُسيني طباطبائي، ترجمة: سعد رستم، دمشق: دار الأوائل، ٢٠٠٨م، ١١٢ صفحة.

يتناول هذا الكتاب حُلما طالما أمُلَ في تحقيقه المسلمون، ألا وهو الوحدة الإسلاميّة، والطرق الممكنة للوصول إلى هذا الهدف، التي يجمعها أساس واحد هو حصول التقارب بين أفكار المسلمين، وقيام التفاهم بينهم. يتكون الكتاب من مقدمة وفصلين؛ إذ يتحدث الفصل الأول عن اختلاف الأمة ونزول الرحمة، ويتحدث الفصل الثاني عن طريق الدّين وخطته من أجل تأمين وحدة المسلمين، ويطرح فيه المؤلف موضوعات حول حلّ الاختلافات القائمة في شؤون التوحيد، والوحي، والاختلاف بين السُنة والشّيعة في مسألة الإمامة، كما يطرح فيه مجموعة من الأسئلة عن علاقة الإمامة بالإمارة والحكومة، وعن سُلُوك أئمَّة أهل البيت -عليهم السلام- مع وُلاة الأُمُور وحُكَّام المُسلمين في عصرهم، وسُلُوك أئمَّة الشِّيعة تجاه فُقهاء أهل السُّنَّة وأئمَّتهم وعامّتهم.

٢. **الحوار القومي – الإسلامي**، مجموعة من المؤلفين والباحثين بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية: ٢٠٠٨م، ٧١٣ صفحة.

يَضمُّ هذا الكتاب الوقائع الكاملة للندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية. وجاءت في أربعة أقسام رئيسة هي: تشكّل الجماعة السياسية ومفهوم المواطنة (المواطنة، والجامعة السياسية، الجماعات الدينية والقومية)؛ النظم السياسية والاقتصادية في العالم الخارجي (العولمة، العالم المحيط)؛ أسس إدارة المجتمع (الديمقراطية، المسألة الاجتماعية والاقتصادية، المرأة)؛

الشريعة والجهاد بين المفهوم والممارسة (تطبيق الشريعة الإسلامية، الجهاد والمقاومة، التطرف الديني والقومية). وقد أبانت هذه الندوة، مدى الحاجة الوطنية والقومية والإسلامية إلى تعاون التيارات الرئيسية في المجتمع العربي (التيار القومي العربي الديمقراطي، والتيار الإسلامي العروبي والديمقراطي، والتيار اليساري العروبي والديمقراطي، والتيار الليبرالي العروبي)، وتخلّصها من كثير من عصبياتها التنظيمية والحزبية، والإخلاص في تنفيذ البرامج المحلية التي تتفق عليها.

٣. **مسألة المنهج في الفكر الديني: وقفات وملاحظات**، حيدر حب الله، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٧، ٤٩٥ صفحة.

يعرض الكتاب مجموعة من التصورات الخاصة بمسألة المنهج في الفكر الدّيني الإسلامي، الأمر الذي يجعل من الصعب أن نعدّ الكتاب دراسة بنيوية شاملة لموضوع المنهج، إنما هو -على حد تعبير المؤلف- "أوراق في المنهج"، يُركّز فيها على العلوم الإسلامية. وقد قسَّم المؤلِّف كتابه إلى قسمين: القسم الأول: ملاحظات منهجية عامة تتصل بمجمل أضلاع المعرفة الدينية الإسلامية، والقسم الثاني: ملاحظات منهجية خاصة، حاول فيها المؤلف الاقتراب أكثر من بعض العلوم، التي قسمها إلى قسمين: علوم غير نقلية كالكلام والعرفان، وعلوم نقلية كالفقه والأصول والحديث، مقدماً جملة ملاحظات حول المنهج، إضافة إلى مجموعة من الاقتراحات. وقد ألحق المؤلف في آخر كتابه بضعة حوارات أجرتها معه بعض الصحف والمجلات في إيران والعالم العربي.

٤. **مأزق الإمبراطورية الأمريكية**، فنسان الغريّب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م، ٤٠١ صفحة.

يقدّم المؤلِّف في هذا الكتاب تحليلاً شاملاً للمأزق الذي تعيشه الولايات المتحدة الأمريكية سياسياً واقتصادياً، بهدف إثبات أنَّ السياسات الخارجية الأمريكية المتّبعة ليست سوى مظهر من مظاهر أزمة النظام الرأسمالي الدولي، وردٍّ عنيف على المأزق الاقتصادي الأمريكي، الذي دفع المحافظين الجدد باتجاه اعتماد السياسات الخارجية

التوسعية هرباً من الأزمات الداخلية، وحفاظاً على الموقع الأمريكي الأحادي المهيمن حالياً. ويرى المؤلف أن هذه السياسات ستؤدي إلى فقدان الولايات المتحدة لموقعها المهيمن دولياً، وبناء على ذلك سوف تنهار، كما انهار قبلها الاتحاد السوفياتي. يتكون الكتاب من أربعة فصول تحمل العناوين التالية: الإطار النظري، مأزق الاقتصاد الرأسمالي العالمي، الحفاظ على الهيمنة الأحادية كأداة للخروج من المأزق الاقتصادي، "الشرق الأوسط الأمريكي" وبدايات السقوط، فضلاً عن خاتمة بعنوان: الامبراطورية الأمريكية: نحو الأفول والفوضى وزوال "الهيمنة الأُحادية".

٥. **العقيدة والإنتاج المعرفي**، صادق إنعام الخواجا، عمان: دار الشروق، ٢٠٠٨م، ٤٥٣صفحة.

هذا الكتاب بحث في العلاقة بين العقيدة العربية، والإنتاج المعرفي العربي، عبر التاريخ. إن العقيدة التي تحتكم إليها حضارة ما، وما تنسجه بها من إنتاج معرفي، لم تأت من فراغ، كما أنها لم تأتِ نتيجة التراكم المعرفي عبر الزمن لأصحاب هذه الحضارة. فما هذه العقيدة إذن، وما هي حقيقة موقف أصحاب الحضارة منها؟ إن الإجابة بحاجة إلى صبر من القارئ، ليس فقط لأنها تنتمي إلى ماضي الإنسانية السحيق الذي لا نعرف عنه اليوم سوى هيكل عظمي هنا، وأداة حجرية هناك، وليس (لتنوع) و(غنى) الإجابات التي قدمتها وتقدمها الحضارات الإنسانية المختلفة، ولكن أيضاً لاعتراض الإجابة على كثير من المسلمات التي حكمت تناول هذه الأسئلة في القرنين الماضيين.

٦. **هرطقات ٢: عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية**، جورج طرابيشي، دمشق: دار الساقي للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م، ٢٤٨ صفحة.

غالباً ما تُصوَّر العلمانية في الأدبيات العربية السائدة على أنها إشكالية مسيحية– مسيحية جرى اختراعها في الغرب المسيحي حصراً لتسوية العلاقات بين طائفتيه الكبيرتين: الكاثوليكية والبروتستانتية، ولوضع حدٍّ بالتالي لما سمّي في أوروبا بحرب الأديان التي عصفت بها على امتداد أكثر من مئة سنة. يؤكّد هذا الكتاب بعداً آخر للعلمانية كإشكالية إسلامية– إسلامية من خلال السجلّ المذهل الذي يقدّمه عن

تاريخ الحرب، بالأفعال كما بالأقوال، التي دارت -ولا تزال- أكثر من ألف سنة بين السنّة والشيعة. ويرى المؤلّف أن العلمانية تمثّل ضرورة داخلية ليتصالح الإسلام مع نفسه، وليغير ثقافة الكراهية بين طوائفه إلى ثقافة المحبة، وليتحرّر في الوقت نفسه من أسر التسييس والأدلجة، بُعده الروحي الذي هو مدخله الوحيد إلى الحداثة.

٧. **الدين والسياسة: تأصيل وردُّ شبهات**، يوسف القرضاوي، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ٢٤٥ صفحة.

يتناول القرضاوي في كتابه هذا، قضية مهمة تشغل بال المسلمين في الوقت الحالي؛ وهي علاقة الدّين بالسياسة. يتكون الكتاب من خمسة أبواب؛ قدّم الباب الأول تحديداً لمفهوميّ الدين والسياسة لغة واصطلاحاً، وعند الفقهاء والفلاسفة والغربيين. ودرسَ الباب الثاني العلاقة بين الدين والسياسة مقارناً بين الإسلاميين والعلمانيين. وتناولَ الباب الثالث العلاقة بين الدين والدولة، عند الإسلاميين والعلمانيين. وتحدث الباب الرابع عن العلمانية: أهي الحل أم المشكلة؟ ودرس الباب الخامس الأقليات الإسلامية والسياسة. وختمَ القرضاوي كتابه بالنتيجة التالية: من الخير أن يدخل الدِّين في السياسة ... ومن الخير كذلك أن تدخل السياسة في الدِّين.

٨. **التّكافُل الاجتماعي في الإسلام: رُؤية مُعاصرة**، أسامة عبد المجيد العاني، دمشق: دار السلام، ٢٠٠٨م، ١٢٧ صفحة.

يحاول أسامة العاني -أستاذ الفكر الاقتصادي في العراق- في كتابه هذا، البحث في قضية التكافل الاجتماعي في الإسلام، من خلال رُؤية تجديديّة مُعاصرة. يحتوي كتابه على ثلاثة فصول: تحدث الأول منها عن التكافل الاجتماعي في العهد النبوي، وقد ضمّ ثلاثة مباحث هي: يثرب قبل الهجرة، والإجراءات الاقتصادية للرسول صلى الله عليه وسلم عند وصوله إلى المدينة المنورة، والأبعاد الاقتصادية للدستور الأول في الإسلام. أما الفصل الثاني، فكان بعنوان "بيت المال في عصر الخلافة الراشدة ودوره في تعزيز التكافل الاجتماعي"، وقد ضمّ ثلاثة مباحث هي: موارد بيت المال، ونفقات بيت المال، وموقع بيت المال بين النُظم المعاصرة. أما الفصل الثالث فهو بعنوان: "نحو

مفهوم معاصر للتكافل الاجتماعي في الإسلام"، وضمّ ثلاثة مباحث هي: التكافل الاجتماعي في الإسلام.. المعنى والخصوصية، وآليات الضمان والتكافل الاجتماعيين في الإسلام، واستخدام معاصر للتكافل الاجتماعي.

٩. **مُستقبَل التّعليم العربي بين الكارثة والأمل**، محسن خضر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ٢٤٨ صفحة.

يُشخِّص محسن خضر -أستاذ أصول التربية في جامعة عين شمس- في كتابه هذا، الواقع التعليميّ العربي، الذي يصفه بالخطير؛ من جهة المناهج، والمدرسين، والطلاب، **والبيئة التعليمية، ويقدم رُؤية مستقبليّة لتغييره**. ويتكون الكتاب من مقدمة وثلاثة أقسام؛ إذ يطرح المؤلف في المقدمة أهمية الربط بين الإصلاح التربوي والإصلاح السياسي. ويتحدث في القسم الأول المعنون بـ "الهوية الثقافية العربية: أزمة الواقع ومسارات المستقبل"، عن ضرورة تجديد النظام التربوي العربي. ويتطرق المؤلف للحديث عن أزمة اللغة العربية المعاصرة، كما يعالج المؤلف أزمة الجامعات العربية في عصر العولمة والتحديات التي تواجهها. وفي القسمين الثاني والثالث من الكتاب، يتحدث المؤلف عن مستقبل التعليم وفق رؤية النخبة الأميركية، ويناقش فلسفة التعليم الأساسي، ويطرح قضية المكانة الاجتماعية للمعلم في المجتمع العربي المعاصر، والضغوط الداخلية والخارجية التي يتعرض لها، طارحا بعد ذلك أفكاره بشأن تخفيف حدة هذه الضغوطات.

١٠. **العالم الإسلامي: عوامل النّهضة وآفاق البِناء**، مجموعة من الباحثين، لندن: مجلة البيان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ٥٢٥ صفحة.

هذا هو التقرير الاستراتيجي السنوي الرابع، الصادر عن وحدة الدراسات والأبحاث في مجلة البيان، الذي يَهدفُ إلى سد الفراغ الكبير الناجم عن قلة الدراسات والأبحاث الاستراتيجيّة المتخصصة بالعالم الإسلامي؛ مقارنة بتلك الصادرة عن الغرب. ويشتمل التقرير على خمسة أبواب، تضم عشرين بحثاً متنوعاً، وتعالج هذه الأبحاث أهم

قضايا الأمة الإسلامية، أعدها باحثون من مختلف الجنسيات العربية والإسلامية. وقد جاء الباب الأول تحت عنوان: "النظرية والفكر"، وتضمن دراستين هما: "النقد الغربي لفكرة الديمقراطية"، و"رؤى شرعية للدراسات المستقبلية". وكان الباب الثاني بعنوان: "ملف التقرير: المقاومة"، واحتوى على خمس دراسات قدّمت تغطية لقضية المقاومة في أفغانستان والعراق وفلسطين. وجاء الباب الثالث بعنوان: "قضايا العالم الإسلامي" ليُقدِّم ثماني دراسات، تناولت أزمة التدخل الدولي في السودان وتداعياته، وأزمة العلاقات الأميركية الإيرانية. أما الباب الرابع فتضمّن ثلاث دراسات، حول دور العلماء في قيادة الأمة، وإشكالية الجماعات الإسلامية، وعلاقة الإسلاميين مع السلطة والعمل السياسي. وعُنون الباب الخامس بـ "العلاقات الدولية"، وتضمن دراستين حول الصُعود الدّيني في الغرب، وظاهرة التّمرد الدولي على الهيمنة الأميركية.

١١. **السُّنة النبوية وعلومها: بين أهل السُّنة والشيعة الإمامية (مدخل ومقارنات)**، الدكتور عدنان محمد زرزور، عمان: دار الأعلام، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ٥٧٦ صفحة.

يُشير الدكتور عدنان محمد زرزور أستاذ التفسير في عدد من الجامعات العربية، إلى طبيعة الخلاف بين السُّنة والشيعة الإمامية حول مفهوم السُّنة، ومناهج تصنيفها أو تقسيمها بين المقبول والمردود. جاء الجزء الأول من الكتاب بعنوان: "القواعد والأصول النظرية"، وتضمن بابين، الأول: "السُّنة عند أهل السُّنة"، والباب الثاني بعنوان: "الحديث عند الشيعة الإمامية". بينما اشتمل الجزء الثاني من الكتاب وعنوانه: "أحاديث إمامية ومقارنة"، على بابين، الأول: "أحاديث إمامية"، وذكر فيه الكاتب مجموعة أحاديث تمثل جوانب مختلفة من الشطر العقائدي، أو جانب الأصول عند الشيعة الإمامية، والباب الثاني عنوانه: "أحاديث وأخبار مقارنة"، وذكر فيه المؤلف بضعة أحاديث وردت في كل من كتب أهل السُّنة والشيعة الإمامية في سياقات متشابهة، من أجل الوقوف على مدى الاختلاف والاتفاق في هذه الأحاديث، بوصفها نموذجاً للكثير من الأخبار والروايات.

12. ***Le coran décrypté: Figures bibliques en Arabie, Jacqueline Chabbi***, Paris- Fayard, 2008, 418 pages.

الكتاب باللغة الفرنسية، وعنوانه بالعربية: "**حل شفرة القرآن**". والمؤلفة "جاكلين شابي" أستاذة في جامعة "باريس سان دونيس"، ومتخصصة في تاريخ العالم الإسلامي، ومهتمّة بالتصوّف، لها عدة كتب عن الإسلام. والكتاب هو محاولة جديدة لقراءة النص القرآني، بطريقة مختلفة عن باقي القراءات التي تعالج النص المقدّس من مدخل دينيّ أو عقديّ، أو من باب الحوار بين الحضارات؛ فهذه القراءة الجديدة للمؤلفة تستخدم مدخل الأنثروبولوجيا، وتاريخ البيئة الأصلية لتزول القرآن؛ بيئة الصحراء، والبساطة. وتتساءل المؤلفة: كيف استطاع القرآن أن يكيّف آيات الإنجيل، و(التوراة)، بما يلائم تلك البيئة المختلفة تمام الاختلاف، عن بيئة نزول تلك الكتب؛ حتى يجد قبولاً بين قبائل العرب؟ فقصص الأنبياء من نوح، إلى إبراهيم وموسى، تمّ تحويرها لتصبح متناغمة مع إيقاع حياة محمد ﷺ بين أهله. ضمن هذا الإيقاع اكتشف محمد نبوّته مع مرور الزمن، خليفةً وامتداداً طبيعياً للنبوات السابقة. وبهذا الطرح الذّكي استطاع الإسلام أن يكتسب صفة الدّيانة الإبراهيمية "مِلة إبراهيم"، دون غيره من الديانات.

13. ***La question religieuse au XXIe siècle: Géopolitique et crise de la postmodernité***, Georges Corm, Paris- Editions La Découverte (15 septembre 2005), 205 pages.

الكتاب بالفرنسية، وعنوانه بالعربية: "**المسألة الدّينية في القرن الحادي والعشرين**". وأصدرت دار الفارابي في لبنان نسختة المترجمة الى العربية في عام ٢٠٠٧م. ويتناول فيه جورج قرم ظاهرة "عودة التدين"، المنتشرة في المجتمعات التي تدين بالدّيانات التوحيدية الثلاث، ويتعمّق أكثر في تخبّط المجتمعات المسيحية بهذه الظاهرة، واجداً في هذا التعمّق فائدةً كبيرةً للعرب والمسلمين، حيث نعاني أزمة مجتمعية وفقدان للشرعية؛ وتختلط فيها قضايا الهُوّية الجماعية، والدّين، والسياسة، والثقافة. ويطرح المؤلف قضية العلاقة بين الدّين والهُوية، ففي حين يرفض العلمانيون

رَبْطَ الهُوية بالدين، نجد أن واقع الأمر مختلف تماماً؛ إذ يؤدي الدّين دوراً أساسياً في حياة الناس. أما عن علاقة الدين بالسياسة، فيرى المؤلف أن السياسة ورجالها يوظفون الدّين لمصلحتهم، مما يشكل خطراً على الدين والسياسة معاً. ويعرّج المؤلف إلى مسألة الدين والحداثة، ودور الأساطير والخرافات في الممارسات والمعتقدات الدينية. كما يُناقش الأزمة الأصولية في الإسلام، التي يراها منتشرة بكثرة في الأوساط الدّينية والشعبية، بسبب انتشار الفقر والجهل وغياب الحريات. ويطرح في نهاية كتابه فكرة ميثاق علماني دولي، لمقاومة توظيف الدّين، يدعو فيه إلى إعادة تأهيل الدُّول بوصفها مصدراً للمواطنة.

14. ***Islam: Past, Present and Future***: Hans Kung, Oneworld Publications (November 25, 2008), 800 pages.

الكتاب بالإنجليزية، وعنوانه بالعربية: "**الإسلام: الماضي، والحاضر، والمستقبل**". والمؤلف هانز كونج مفكر مسيحيّ متخصص في علم اللاهوت، وصُنف حديثاً ضمن قائمة أبرز مائة مفكر في العالم. وبعد دراسته عن اليهودية عام (١٩٩١)، والمسيحية عام (١٩٩٦)، يتصدى المؤلف لدراسة الدين الإسلامي؛ إذ يَصف في كتابه هذا تَحوُّلات النّماذج المعرفيّة في التّاريخ الإسلامي لمدة ١٤٠٠ سنة، مُبرزاً التيارات المختلفة، ومُستعرضاً موقف الإسلام من الأسئلة الطارئة اليوم. ويركّز المؤلف على المبادئ الأساسيّة للدين الإسلامي، ويضع المقارنات بين الديانات العالميّة التّوحيديّة، مستعيناً بمنهج تحليل المضمون للمحتوى القرآني ومعانيه، ومتحدِّياً فكرة أن مُعتَنقي الديانات المختلفة متعارضون في الأساس. وبدلاً من عَرض الإسلام بوصفه العدوّ الجديد في عالم ما بعد الحرب الباردة، يرى "كونج" أن السلام بين الديانات هو شرط لتحقيق السلام بين الدّول. وعلى الرغم من امتداحه للدين الإسلامي، الذي عمل على تطوير العرب بشكل أسرع من غيره من الديانات الأخرى، يرى المؤلف أن العالم الإسلامي قد فشل في التّقدم إلى نموذجه المعرفيّ التالي بسبب عدة عوامل من بينها: تكبّر العلماء، وطمع الأغنياء، ونقص الرعاية الصحية والتعليم.

15. ***Stealth Jihad: How Radical Islam is Subverting America without Guns or Bombs***, Robert Spencer, Regnery Publishing (November 18, 2008), 256 pages.

الكتاب بالإنجليزية، وعنوانه بالعربية: "**جِهادُ الخِفية: كيف يُقوِّض الإسلام المتطرّف أمريكا من دون مسدّسات أو قنابل**". والمؤلف روبرت سبنسر، أمريكي يعمل مديراً لموقع "مراقبة الجهاد Jihad Watch"، وهو مؤلف لمجموعة من الكتب حول الإسلام والإرهاب. يتّفِق معظم خبراء الإرهاب الأمريكيين حول فكرة أن أمريكا ستُهاجَم مرة أخرى، ولكن المهم هو: متى؟ يرى المؤلف أن الهجوم قد بدأ بالفعل، من خلال معركة هادئة تُشَنّ حاليا على أمريكا يوميّاً. وهي معركة لا تُستخدم فيها مسدّسات أو قنابل، ولكنّها تنفذّ عَبر مصادر سرّيّة، مثل: المؤسّسات الخيريّة الإسلاميّة، والاتحاد الأمريكي للحريات المدنية (ACLU)، وحتى من قبل المرشحين للرئاسة الأمريكية. ويرى في هؤلاء، أدوات حرب مقدّسة خَفِيَّة، يساهمون -بغير قصد- في تعزيز جدول أعمال الجهاد اللاعنفي وتقدمه، ويعرض المُؤلف لكيفيّة زَحف حركة الجهاد اللاعنفي نحو الولايات المتّحدة، وينبهُ الأمريكيين لهذا الخطر، داعياً إياهم إلى مقاومته قبل فوات الأوان.

16. ***Teaching: Professionalisation, Development and Leadership***, David Johnson, Rupert Maclean (Editors), Springer; 1 edition, 2008, 318 pages.

الكتاب بالإنجليزية، وعنوانه بالعربية: "**التَّعليم: المِهنيّة، والتطوير، والقيادة**". يحتوي الكتاب على أربعة أقسام تحمل العناوين التالية: مهنية التعليم، المدرسون وتطويرهم، القيادة والإدارة لدعم المدرسين، التعليم بوصفه مهنة: منظورات شخصية. يرى الكتاب أنه ربما حان الوقت الآن لتقييم حركة الإصلاح العالميّة، التي ما زالت فاعلة منذ ما يزيد عن الثلاثين عاماً، لا سيما من ناحية أثرها على مِهنة التّدريس، والتأمل في مستقبل التعليم عموماً. منطلقين من اتفاقهم الأساسي على أن حركة

الإصلاح العالمية التي سَرت على مهنة التدريس، قد جلبت معها العديد من الميزات والعيوب في آن. فهي التي حفّزت عملية تطوير المدرسين، وزادت من مسؤولياتهم، ولكنّها أدت، من جهة أخرى، إلى تكثيف عمل المدرسين، والتقليل من مهنيتهم. كما عملت حركة الإصلاح في المجال التعليمي، على زيادة قوّة سياسة الإدارة والإشراف (managerialism)، على حساب تأثير المهارة (professionalism). ويَدرُس الكتاب مشكلتين على وجه الخصوص، محاولاً إيجاد الحلول الممكنة، وهما كيف نَصِلُ بالمدرسين إلى أداء مسؤولياتهم دون تكثيف أعمالهم؟ وكيف نضمن أداء الإدارة والقيادة المدرسية لدورها في دعم المدرسين وتطويرهم بشكل مهني؟

17. ***Human Values in a Changing World: A Dialogue on the Social Role of Religion (Echoes and Reflections)***, Bryan Wilson, Daisaku Ikeda, I. B. Tauris, 2008, 384 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**القِيَم الإنسانية في عالم مُتغيِّر: حوار حول الدَّور الاجتماعي للدّين (أصداء وانعكاسات)**". بعد حوار عميق جمع صدفة عالم اجتماع الدين "بريان ويلسون" بالفيلسوف البوذي "دياساكو ايكيدا" في اليابان، أدرك الاثنان أهمية (توضيح) و(تعلُّم) وجهات نظر كلٍّ منهما نحو العالم. وتلا لقاءهما هذا تبادل مجموعة قيّمة من الرسائل المعمّقة، التي ناقشا فيها كيف يرى كلٌّ منهما استجابة الدّين للظروف البشرية، وقام "ويلسون" بتسجيلها في هذا الكتاب. وقد سمحت طرقهما المتناقضة في نقدٍ بنّاءٍ لتصوراتِهما المسبّقة، وغير المفحوصة، في السياقات الثقافيّة الخاصة بكلٍّ مِنهُما. وقد نقل الرَّجُلان لبعضِهما ملاحظاتهما حول أصول حركة الحساسيات الدينية من الرُّوحانية والأخلاقية، إلى سياسات الحياة العامة والخاصة. ويقدم الكتاب قضايا ومواضيع أخرى على درجة كبيرة من الأهمية لازدهار البشرية، من بينها: الأخلاق الجنسية، حدود التسامح والحرية الدينية، مستقبل العائلة، الإيمان بالحياة الآخرة، وفكرة الذّنب.

18. ***The War on Islam***: Enver Masud, India Research Press; 4th edition, 2008, 308 pages.

الكتاب بالإنجليزية، وعنوانه بالعربية: "**الحَربُ على الإسلام**". وهو من تـأليف أنور مسعود، والكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات حول قضـايا الحـرب علـى الإرهاب؛ وتتضمن نقاشاً تحليلياً للأحداث العالمية، ويحاول المؤلـف فيهـا أن يُبـدِّدُ الخُرافات الناتجة عن التزييِّف الإعلامي الذي تشبّعت به وسائل الاعـلام الأمريكيـة، ويلقي الضّوء على سُمعة الولايات المتحدة الأمريكية حول العالم، وكيـف يمكـن أن يتخلص فيها الشعب الأمريكي من أفكاره المغلوطة عن الدين الإسلامي، ويحاول أيضاً زيادة الفهم الدّوليّ للإسلام والحياة المسلمة، مقدماً الحقيقة المتوازنة للثقافة الإسـلامية والدين الإسلامي. ويقدم أمثلة عديدة للمعلومات الخاطئة، والأكاذيب التي حِيكـت حول الإسلام، وأمثلة أخرى عديدة للمعايير المزدوجـة في التعامـل مـع الإسـلام والمسلمين.

19. ***Culturally Incorrect: How Clashing Worldviews Affect Your Future***, Rod Parsley, Thomas Nelson, 2008, 224 pages.

الكتاب بالإنجليزية، وعنوانه بالعربيّة: "**خطأ من النّاحية الثقافية: كيـف يُـؤثِّر صِراع رُؤى العالم على مستقبلك**". وهو من تأليف رود بيرسلي، تعـرّض المُؤلِّـف بالدِّراسة لفشل الأجيال الحالية من المؤمنين (المسيحيين) في ارتباطهم بالثقافة وبالانجيل، ورَسَمَ صورةً لكُلفةِ هذا الفشل وعواقبِهِ، وشرح كيف دخلت الحروب الثّقافية مرحلةً حرجةً جديدةً بالنسبة للولايات المتّحدة، كما ناقش المنـاطق الثقافيـة، والعلميـة، والجيوسياسيّة، والإعلامية، والنّشاطات الجامعيّة التي تدور في رحاها هذه الحـروب، وعَرَضَ كذلك استراتيجيّته للفوز بهذه الحروب، وهي ما سماها بـ "النّهضة العظيمـة الجديدة"، كما شرح كيفية دمج كل من التّبشير، والعمل الاجتمـاعيّ، والارتبـاط الثّقافي في هذه الخطّة. يحتوي الكتاب على أربعة عشر فصلاً تحمل العنـاوين التاليـة:

عندما تتصادم العوالِم، دراسةُ مَيدان المعركة، لماذا نَهتمُّ برُؤى العالم؟ مُعارضو العرش، الشيء الحقيقي، جُذور النّزاع الحالي، أزمة العِلم، أزمة الفنون، أزمة الميدان العام، استراتيجيّة الانتصار، نحو نهضة عظيمة جديدة، دعوةٌ للتعاطف والعمل، القِتال من أجل بَعثِ الحياة في الثقافة المَيِّتة، البِذرة، الجيل.

20. ***States without Citizens: Understanding the Islamic Crisis***, John W. Jandora, Praeger Security International General Interest (June 30, 2008), 128 pages.

الكتاب بالإنجليزية، وعنوانه بالعربية: "**دول بلا مواطنين: فَهم الأزمة الإسلامية**". وهو من تأليف جون جاندورا، يستدلُّ المُؤلِف من سلسلة الهجمات "الإرهابيّة" وأحداث العنف المُستمرّ في العالم الإسلامي، على وجود أزمة تعصف بمجتمعاته، فالدول الإسلامية -التي رسم الغرب حدودها- تعاني من أزمات اجتماعية واقتصادية، وأنظمة متسلطة، وفقر، وضعف مُخرجات التعليم، وفشل البرامج التنموية، والإحباط الجنسي! ويرى المؤلف، أن المحاولات المحلية لتحديث المجتمعات الإسلامية وتطويرها، من خلال تبنّي الأساليب الغربية، قد فشلت تِباعاً؛ لأنها سعت إلى تقليد مظاهر سلطة الدولة، وإهمال جذورها الأخلاقية والمدنية. فنماذج النشاط المدني، والخدمات العامة، التي أَلهمت النّهضة الغربية غائبة في العالم الإسلامي. كما يرى المؤلف أن أخلاقيات الإسلام الدينية التي تنادي بالحرية، يقابلها أخلاقيات اجتماعية تهدف الى السيطرة العشائرية. وبناء على ذلك فإن الحلول الغربية للأزمة الإسلامية هي حلول غير ملائمة؛ لأنها ستجعل من الدول الإسلامية "دولاً بلا مواطنين". ومن أجل تقليل حِدّة العنف الناتج مع الأزمة الاسلامية، يقترح المؤلف على صنّاع القرار، وإداريي التنمية في العالم الإسلامي، خَلق مؤسسات ثقافية حقيقية تعمل بدورها على تشجيع الأرضية المشتركة للأخلاقيات المدنية، والخدمات العامة.

21. ***Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe***, *Stefano Allievi, Martin Van Bruinessen*, Taylor & Francis, Inc., 2008, 240 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**إنتاج المعرفة الإسلاميّة: نقلها ونشرها في أوروبا الغربية**". وهو من تأليف ستيفاني أليفي. يطرح الكتاب مجموعة من الأسئلة حول: كيف يحصُل المسلمون في أوروبا على المعلومات الصحيحة حول الإسلام؟ وكيف تنتقل المفاهيم والقيم والممارسات الإسلامية، وكيف تتغير؟ ومن هم المسؤولون عن هذه القضايا، ومن الذين يجدون آذانا صاغية لهم من المسلمين؟ وكيف تتغيّر القضايا التي يناقشها المسلمون الجدد ويتحدثون فيها، استجابة للسّياق الأوروبي؟ وقد ناقش الكتاب هذه الأسئلة، من خلال تحديده لأربعة مصادر لإنتاج المعرفة الاسلامية، وإعادة انتاجها: الفتاوى، والمسجد وجمعيات المساجد، والمفكرون المسلمون، ومؤسسات التعليم الإسلامي العالي في أوروبا، خاصة تلك التي تُدرِّب الأئمة المسلمين. ويعتمد الكتاب في نتائجه على دراسة إمبيريقية أجريت في عدد من الدول الأوربية، ومنها: فرنسا، وإيطاليا، وبريطانيا، وهولندا.

22. ***Islamic Perspective on Charity: A Comprehensive Guide for Running a Muslim Nonprofit in the U.S.***, Khalil Jassemm, Author House (5 Oct. 2006), 540 pages.

الكتاب بالإنجليزية، وعنوانه بالعربية: "**المنظور الإسلامي للعمل الخيري: الدليل الشامل لتشغيل المؤسسات غير الربحية في الولايات المتحدة**". وهو من تأليف خليل جاسم، وهو دليل شامل لطرق تطوير العمل الخيري في الولايات المتحدة الأمريكية، والارتقاء بمستواه، لا سيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر؛ إذ وجدت الجمعيات الخيريّة نفسها أمام تحديات جديدة عليها التعامل معها، بما فيها مطالبات جديدة تتعلق بالمصداقية والشفافية، إلى جانب مزيد من الضبط الداخلي، وتفعيل التواصل مع المجتمع والحكومة. يحتوي الكتاب على ثلاثة عشر فصلاً؛ تناقش فصوله

الثلاثة الأولى، مفاهيم العمل الخيري في الإسلام والديانات الأخرى، والتعقيدات الـتي واجهت العمل الخيري في أمريكا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ويقدم المُؤلف في كل من الفصل الرابع، والخامس، والسادس، شرحاً لكيفية التفكير الاستراتيجي من أجل مساعدة مؤسسات العمل الخيري في التركيز على مهامهـا؛ لتحقيـق أهـدافها المرجوة. ويتعامل الفصلان السابع والثامن مع كيفية تطوير الموارد البشـرية وإدارتها بكفاءة واقتدار، أما بقية فصول الكتاب فتركز على جمع الأموال، والتسويق، وبنـاء علاقات فاعلة مع أطراف العمل الخيري.

23. ***Your Child's Strengths: Discover Them, Develop Them, Use Them***, Jenifer Fox, Viking Adult, 2008, 368 pages.

الكتاب بالإنجليزية، وعنوانه بالعربية: "**مواطن قـوة في أبنـائكم: اكتشـفوها وطوِّروها ووظفوها**". تحاول المؤلفة جينفر فوكس —وهي مديرة مدرسـة بيرنيـل في نيوجرسي– تغيير النمط السائد في التعامل مع مشاكل ضعف المسـتوى الأكـاديمي للأبناء والطلاب. فقد ركز الأهل والمدرسون -لفترة طويلة- على (تحديد) و(علاج) ضعف أبنائهم/ طلابهم من خلال تحسين أدائهم الأكـاديمي فقـط، دون النظـر إلى المواهب التي يملكونها، من أجل تنميتها واستغلالها، فتذهب سدىً، وتتعزز بدلاً عنـها نقاط الضُعف. وتقلب المؤلفة هذا النموذج في النظر إلى الأمور رأسا على عقب، مـن خلال فلسفتها الجديدة، التي توفر الأدوات اللازمة لإعداد الأبناء للمستقبل، في هـذا العالم الذي يتطلب قدراً أعلى من التَّكيف والتفكير الإبداعي عما كان سائداً من قبل. ويوضح الكتاب كيفية اكتشاف مواطن القوة لدى الأبناء في ثـلاث منـاطق: قـوة النشاط، وقوة العلاقات، وقوة التعلّم.



- الإصلاح الإسلامي من الفكر إلى السياسات
- في منهجية التوفيق بين التقيد بالثوابت ومقتضيات المواطنة للمسلمين
- سؤال المواطنة والتعددية المذهبية
- الدفاع عن فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في زمن المحنة
- في القابلية على التعارف على هامش أطروحة تعارف الحضارات

- **كتب:**

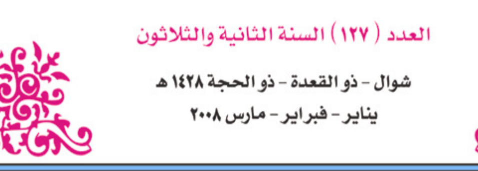
المجتمع المدني في الخليج بين الواقع والمأمول

- **نـــدوة:**

مؤتمر التربية الجامعية على حقوق الإنسان والحركة السياسية في الوطن العربي



في هذا العدد



العدد (١٢٧) السنة الثانية والثلاثون

شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٢٨ هـ

يناير - فبراير - مارس ٢٠٠٨

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣–٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.